شرح مقاصد
فی
سعد الدین تفتازانی

سنه
۹۸۹

شرح المقاصد

عربی

سعد الدین تفتازانی

میرزا محمد بن قاضی شیخ حسن

سنه ۹۸۹

نسخه نفیس

العيش غض والشباب بمائه وغصن الحداثة على نمائه ونجوم الآمال طالعة مسفرة ووجوه الاحوال
ضاحكة مستبشرة ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات ورياض العلم مخضرة الاكمام
والزهرات اشرح العلوم طلبا لازهارها وانوارها واشرح الكتب عن الفنون كشفا للاستار
عن اسرارها بردعلى حداق الآفاق غوصا على فرايد فوايدها وتتبعا الى اكناس الينابيع
ورباء الشوارد عوايدها على انهم لا يدلنا قوانا الكتاب الدقايق وفقلنا بها نافى طلب
الحقايق وحين رأوا علم الكلام الذى هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقايد
الاسلام اعز ما يرغب فيه ويعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه لكونه اوثق
العلوم بنيانا واصدقها تبيانا وانورها سراجا واكرمها نتاجا واصحها حجة ودليلا واوضحها محجة
وسبيلا مواجيها حول طلابه ورامواطرقا الى جنابه وامتنوا مصباحا على قبابه ومفتاحا
الى فتح بابه فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونوبة من ايام النوايب وانتهزت ونهضة من بين الزمان
ونحقة من زحام الشوايب فاخذت فى تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرايد
ودرر الفوايد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تنقيح
المقاصد فوق ما يرتاد وتدقيق المعاقد فوق ما يعتاد وتحرير المسايل حسب ما يراد ولا يزاد وتقرير
الدلايل بحيث لا تشاد ولا تشاد بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور وتتفطر بالانهار والازهار
جبال وصخور ومعان يتهلل بها وجوه الاوراق ويبتسم ثغور السطور وتتلالا خلال الكلام كانها
نور على نور بانيا الجهد فى ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين وقد بالغ فى الاعتناء بها
المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التى هى المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى اصول الدين
والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين وحين حررت بعضا من الكتاب وشيطا من
الفصول والابواب تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدى اولى الالباب واحاط به طلبة
كل طالب وناط به رغبة كل راغب وتشاقوا ناره كل وارد ووجه اليه الهمة كل رايد فطفقوا
يستنجحون ويقترحون ويزدادون الازدياد ويستمنحون وانا اصرف جهدى والمراد نحوه والمقصد
يتقاعس عن الحصول وتعرف والايام تحول دون مجرى وتعدو الانجاز والدهر يبكى ويبكى والعقل يضحك ويبكى
لما يتعجب من تقاصر همم الرجال وفسادها وتراجع سوق الفضايل وكسادها وتضعضع بنيان
الحق وتداعى اركانه وترعرع شان الباطل وتمادى طغيانه وتطاول ايام كلها عصب وعتب
وعلى اللبايب نوب والب يجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد لا فى القول

٤ / ٢ / ٥١٠

الحمد

امكان وللتحصيل تأييد ولا في قوى الرجال تجزع ولسيم النضال نشد بعد وهلم جرا الى ان رماني زماني
بما رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني وحالت الاحوال دون الامال بل الاماني وانتحى شاني
ان نضى غروب شاني بنائي الاوطان والاوكار وترامت بي الاقطار والاسفار فاسى احوالا
تشيب النواصي واهوالا تذيب الرواسي اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاض مبدها
وانتقاص مربعها ما كاد الانف له تنقطع والجبال تتصدع قد ملكتها وحشة الضباع وحيرة
المراع ووقفت على ثنية الوداع لا طلول ولا بقاع ولا رسوم ولا رباع وكلما نويت لنشر ما طويت
وتصديت لاتمامه اوتميمه عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوايب والشوايب
ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه ويصدي مرآة فكره وعقله ويزول بادونها رونق خاطره وناظره
ويذهب رونق باطنه وظاهره الى ان تداركني نفحة من ربي وتماسكت بي عوده من فهمي ولبي فاقبلت
على اتمام الكتاب وانتظام تلك الفصول والابواب فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوايد
وبحرا مسجورا بنفايس الفرايد فيه لطايف طالما كانت مخزونه وعن الاذاعة مصونة مع سفح الكلام
وتوضيح المرام بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين ويتراح منها تشبه المبطلين وتضئ انوارها في
قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين لا يعقل بيانها الا العالمون ولا يجحد آياتها
الا القوم الظالمون يهتز لها علماء البلاد في كل ناد ولا يغض منها الا كل هايم في واد من يهد الله فهو
المهتد ومن يضلل فما له من هاد واذا قرع سمعك ما لم تسمع به في الاولين فلا تسرع وقف وقفة
المتأملين لعلك تطلع بوميض برق الهي وتالق نور بدا لي من شاطي الواد الايمن في البقعة المباركة
على برهان له جلي وبيان من آخرين واضح خفي والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق وبتحقيق امال
المؤملين حقيق قوله بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
لك اللهم الحمد والمنة وعلى رسولك واصحابه والصلوة والتحية وبك الاستعانة ومنك التوفيق
وعليك التوكل واليك التفويض ورتبته على ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة
الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت
الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين
الا ان نظر العقل متبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية
والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء
الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وعلم

عندهم

عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في
التصور فقط وهو الرياضي ولا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان
المقدم في الاعتبار وبشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدا والمعاد المشار اليها بالايمان بالله واليوم
الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاجسام والاعراض على ما ارشد اليه
مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال
القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدا والمعاد وما بينهما من جهة النظر
والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون
على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليه من النبوة والمعاد وساير ما لا
سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض
او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر
والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بابحاث تجري مجرى السوابق تسمى المبادي
فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما
سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او
العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول
ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد تقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء
المقصد الاول
من مباحث باب في آخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات قوله المقصد
الاول في المبادي وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات رتبه على فصول لان المبادي منها
ما يتوقف عليه تصديق كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها
في فصل ومنها ما اصدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر
والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة
يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين قوله الكلام
هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون
باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكرم يتصف بالكرم وان لم يتصوره
وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات
كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تشملها

صونا للطلب والنظر عن الخلل بما هو منها او الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من
مقدماته وانما كثر ذكره بينا في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بما ليس منها ولا سيما
وتفسير ما يتعلق بها من النصوص ثم خلط المتكلمات بطريق التعلم من المعلم والتفهم من الكتاب
اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة
المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا
واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء فكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا بباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا
جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها
وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه
الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية
باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم
يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا
هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع
ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية
مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا
لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات
هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول
صلى الله عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة
بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم

بكن

يكن منه هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية
مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من الماخذ والشرايط
ما يكفيهم في استحصال العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير
يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى
اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها
على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين
وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله تعالى
ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو
والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار والجواب ان
المراد علم يحصل معه الاقتدار المذكور بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما
عاديا وان لم يبق ذلك الاقتدار دايما ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم
واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فهو ليس بعلم واحد بل علوم جمة
وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار وما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير
والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في
الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد
ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا
غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب
العادي كما في اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم
يحتج الى شيء من ذلك **قوله** وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد كلمة
القوم على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم
ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم
وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيله
لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسايل العلم اولا وبالذات
هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا
معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا

واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة
حصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة
منها ترجع الى واحد من تلك الاشيا بان يكون موضوعاتها نفسه او جزاله او نوعا منه او عرضا
ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعلم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد تتحد من جهات
اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما او يوخذ لها من بعض تلك الجهات ما تعتد تصورها اجمالا ومن حيث
ان لها وحدة فيكون حد العلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو
علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون
له كذا فظهر ان الموضوع هى جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات
اخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شئ وذلك
عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم فى نفسها وبالنظر الى ذواتها
الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما
ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد
العلمين اذا كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه
فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين تشاركا
فى جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع
ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ فى احدهما مطلقا وفى
الآخر مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس
او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف
المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه
التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى ماخذ الجنس والاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة وهى ماخذ الفصل الذى به كمال التمييز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد
والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية
مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج

الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم
بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد
منه هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب
والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية
ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها
فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه
فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية
واما الصورى فهو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولا خفاء فى
ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس وغيره لا يدفع اختلال امر اتحاد
العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى او عرضى فلزم الوجود بل مثل الحساب
والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم ان يجعل علما واحدا بل
علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء
من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومضافا اليه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها فى ذلك فالعلم واحد
والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا
يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فى عرض
لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة
ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه
من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من
المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه
ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل
تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطالب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى والتصديق
بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث فى العلم عن اعراضه
الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها اشتباه واما لم
يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى

التصورية لانهم اوردوا بها المقدمات التي منها مايالف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق
بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا
العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم
الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من السوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغي
ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر
كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن
عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات
اعراض ذاتية الموضوع بادلة مبنية على مقدمات واما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر
صاحب صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما نظرت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات
الحسن من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة
وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك
مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الحلية
والشمول لموضوعات ساير العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود
ليصح على راى من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث
المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير
من محمولات المسايل بل اكثرها اخص منه وهو ظ وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع
وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم
لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص
بالمساواة العددية واما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص
ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد
لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه
قال في الشفا العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا بالمثلث للقائمتين للمثلث
وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له
لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها

وهوظ

وهو ظ وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج **قوله** ومسايله
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقد يجعل من مقدمات العلم تصور مسايله اجمالا لافادة زيادة
التمييز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسايل والمطالب العلمية
بل لا معنى للمسئلة الا ما يسال عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسايل الحكم البديهي ليبين وهو من
هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام مبنية
تفتقر الى تنبيه هي مسايلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسايل ما يبرهن
عليها في العلم ان لم يكن بينة **قوله** وغايته تحلية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش
ونجاة المعاد ما تادى اليه الشئ ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب
بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فقصد العلم بذكر غايته ليعلم انها
هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا
وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين
ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء
النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد
قوله فهو اشرف العلوم لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات
وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء ساير العلوم الدينية عليه
والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات تطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم
لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب
في الدين وافساد عقايد المسلمين والتربط في اودية الضلال والتزيين محافظة على انتظام
الكلام في بيان الموضوع والمسايل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود
بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء
وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه
الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد
ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه
يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب او
امتناع ويبين ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم فعله الجايز مفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على

ما الفلسفة من المقال **قوله** والمتقدمون
اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع

بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وجه سوى صرف العقل وبالحدق السلوك برالى
الثابت عند صدقه بقبول ما يقوله فى الله تعالى وفى امر المبدا والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى فى
الفلسفه هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذا الموجود هنا بحيثيته
كونه متعلقا بالمباحث الجاريه على قانون الاسلام ممتاز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون
على قانون الاسلام اى الطريقه المعهودة المسماه بالدين والمله والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب
والسنه والاجماع مثل كون الواحد موجبا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم
مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون
الفلسفه والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا العلم التمسك بالكتاب والسنه اى التعلق بهما
وكون مباحثه منتسبه اليهما جاريه على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين وقيل المراد
بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنه والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها وبالجمله فحاصله
ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات متابعا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفه لا ان يكون جميع المباحث حقه فى نفس الامر منتسبه الى الاسلام
بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمه والمعتزله والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لا يرد
الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسايل الكلام عن غيره لانه ليس لا زمانيا اذ كل
من المتكلم وغيره يدعى حقيه مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعد
مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن
الالهى لاشتراكهما فى ذلك **قوله** فان قيل اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث
هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له
اصلا كالمعدوم والحال والمجوزان يوخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين
لا يقولون بالوجود الذهنى والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل مباحث
النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا
للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى
وامثال ذلك من المسايل قطعا الا انا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم
وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فانما
يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود فى الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك

بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث
النظر والدليل من احوال الوجود العينى وان لم يعتبر والبواقى من احوال الوجود الذهنى وكثير من
المتكلمين يقولون به على ما صرح بذلك كلام بعضهم ومن لم يقل فعليه العهدة الى المعلوم **قوله**
وقد ذهب القاضى الارموى من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته
الثبوتيه والسلبيه وافعاله المتعلقه بامر الدنيا ككيفيه صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفيه نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد
وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتيه و
السلبيه وافعاله المتعلقه بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع
ذات الله تعالى من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن اوصاف
ذاتيه لذات الله تعالى من حيث هى واوصاف ذاتيه لذات الممكنات من حيث انها محتاجه
الى الله تعالى وجهة الوحدة هى الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات
من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغى ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث
عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات فى المبدا والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى
للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات
كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضيه والبحث عنها من قبيل المسايل كالبحث عن
نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هى ولا بحث عنها فى العلم وهذا مشعر بان
المحمول فى قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضيه
فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه
لما وقع البحث فى المسايل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز
ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق
به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
الماهيه والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية بكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة
التعين والاثار العلويه والجواهر المجرده او على سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسايل
فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود و

التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ماسوى ذلك فيكون من
فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسايل الطبيعي
والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تفتقر الى البيان وتبيّن بالبرهان لان
مبادي العلم انما يبيّن في علم اعلى منه ولا يجوز في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل يجري بالنسبة اليه
ويتوقف بالاخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما بيّن فيه مبادي العلم الشرعي
لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاتفاق على ان علم الاصول يستمد من العربية
ويبيّن فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلم قد يكون
بينة بنفسها فلا يبيّن في علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبيّن في علم اعلى البتة لاجله على ان يبيّن في ذلك
العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى
او في علم ادنى لا لاجله لكن شانه عن ان يبيّن في ذلك العلم نفسه بشرطان لا يكون مبدا لجميع مسايله
كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسايل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة
فيجب ان يبيّن بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد يبيّن في ذلك العلم نفسه
بشرطان لا يكون مبدا لجميع مسايله وان لا يبيّن بمسئلة يتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون
مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسايل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من
الاصول ومبدا لمسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان
يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسايلها فما نحن فيه اعني البحث عن احوال
الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعيّن البيان في علم ادنى او اعلى وثبت
هذا المبدا بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعيه وان لم يعد ذلك العلم من العلوم
الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شيء آخر وهو ان المفهوم
من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك
ملاحظا في جميع المسايل بل ان يكون البحث عن احوال عرض الممكنات من جهة استنادها الى الله
قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بعضها بما عن تاثير
قدرة الله تعالى وتلك انما ان يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن
جهة حاجتها اليه قوله واعترض لما كان من المباحث الحكمية ما له القدح في العقايد الدينيه
ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون بمسايل الكلام افاضة للحقايق

النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسيه فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا
كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق
العلم بديهيا وهو المط وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول
مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس
قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتاصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون
بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتاصل بمنزلة الظل للشخص وذلك تصور لها لا اتصاف بها
الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان لحصول مفهومه
في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه
ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير
الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم
بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول
العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو ممتنع فاكتساب العلم يكون ملزوما للتصور
الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه
بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لما كان
مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه يفسر بما لا يتوقف
بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر
اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه وسواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وكذلك لحصوله لمن لا
يتاتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما
يستدعي تصور الطرفين بوجه ما فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم
بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل الاكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد
لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قوله ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم
على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم
به الشيء بما هو حجة كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الاسلام حجة
الاسلام لخفا معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشيا بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات

واما بين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاخفاء في
تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل المطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتميز عنه بان الاعتقاد
قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم
فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانجلاء للعقدة والاعتقاد عقد على
القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك خلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك
الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع
الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماهياتها على ما هي
عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور
يقطع العلم عن [illegible] الاشباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد تحديده
بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال الجزئيات من جزئياته
كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن
خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور بحيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين
حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه قوله ولا نزاع في اشتراكه
لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل ويجيء في
بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وتحقيق نظر لان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة
فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب النفس الى المعنى شعور فاذا حصل
وقوف النفس على وصول تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه
فيقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل
ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن
والجهل المركب والتقليد ويجيء بيان ذلك ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق
للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها
ما ذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور
ليعم الموجود والمعدوم وقد توهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا
عن لزوم الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب
والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب

تعلق

تعلق الله تعالى لمن قامت به تميزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وصور
وادراك الحواس لان تميزها في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد فيخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك
المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا
ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في احتمال النقيض
شانه الحكم والتركيب للخفي ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اى جريانه في جميع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يرد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه فالواو هنا
مصطلح النحاة ثم الطعن في قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان اريد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم
الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز
على ما قالوا ان اعتقاد الشيء انه كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك
تقريرا اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل
انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو راى المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف
الذي به صار حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو راى بعض المتكلمين من تجانس
الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه
لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولا لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شانية الحكم واما
في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم
بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما نحكم ببياض الجسم المشاهد
قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم
اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا
يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا
عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات قوله المبحث الثاني قد اشتهر تقسيم



العلم الى التصور والتصديق واستبعد بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه
لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم
الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود
لا ينافى التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق
ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور
المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح
الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان
يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات
على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك
المقارن للحكم او الادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور
جزءا منه ثم انه كثيرا ما صرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية تسماة
بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز
عن التصور بحقيقته لا تعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت
في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان
فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها
لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وعلى ما
قال في الشفاء التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
هو التصديق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول
الشئ كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قوله والضرورة قاضية يعنى ان كلا من التصور
والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات
الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغنا بعضها عنه كتصور الوجود والعدم و
التصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغنا بالذات حتى يكون الحكم المستغنى
في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى

ملازم

ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى
بالضرورة وربما يتوهم ان الثانى ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضى ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم
نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام
العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان
شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرايطه مثل التوجه وتصور
الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات
واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق
وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعنى يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا
يجد انه يقدر عليه او لا يقدر والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم الضرورى مأخوذ من الضرورة
بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش وهذا قد يشعر بان لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لان
قيد الحصول مراد هنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث وقد صرح في عبارة القاضى بخروج
العلم مثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرده
العادى يعنى العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب بان المعتبر في الضرورى
نفى القدرة دائما وفي النظرى انما ينتفى القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل بان يكتسب
وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال
باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت
او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر
الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرايط ولم يقل ما يوجبه لما سيجئ
من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان
من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من اللذة او الالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح
واراد الاستعقاب الاسباب لختار اكثر في العقل والحس والضرورى بالمقابلة وخص الكسبى النظرى باسم
الاستدلال قوله واختار الامام الرازى ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب
ممتنع من جهة المكتسب اعنى المطلوب والكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المطلوب ان يكون معلوما
فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين
اولهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب و ثانيهما النقض

فيتوجه

باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو مح
لامتناع تحصيله او وجهه المجهول وهو ايضا مح لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به
التصديق وهو القضيه او النسبه معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق
فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا
اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلق التصور واجيب بالمختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه الى الوجه المجهول
وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا
وذلك اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع
ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلق منحصر في الحقيقه والثاني العارض وما ذكر
في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الامر اعني امكان
اكتساب التصور بحسب الحقيقه وتنبيه على ان مجهوليه الذات لازمه فيما يطلب تصوره حتى
لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب
بعض العوارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول
والمعلوم حاصل الامر بالك هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم
من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البته
لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار وهو اسم لشرح
تنزيل الافكار للامام المحقق خواجه نصير الدين ان المطلوب المجهول هو حقيقه الماهيه المعلومة
من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع
كون الشيء اجلى واسبق معرفه من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها
او خارجا عنها او يندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج
المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزا باسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفه الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء
المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا
عن الاخر ولو فرض تداخلها ينتقل الكلام الى تعريفه بالجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور ولو
التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفه الماهية اذا علم اختصاصه بها اعني

ثبوته

ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها
من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو مح وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان
عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسيبطل لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج
وكانه على حذف البا اي وعرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن ساير
الاجزا فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو
تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع اقتصر على احدهما كما هو تقرير
المطالب العاليه ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا
التعريف بمجموع الاجزا وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلث اما عن الاول فبان
جميع الاجزا وان كانت نفس الماهية بالذات يمكن ان يمتنع التعريف بها لو لم يغايرها بالاعتبار وتحقيقه
ان الاجزا قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا
اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا
معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات
ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا
من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم يكن حاصله لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبه وينتقل الكلام الى تحصيلها
وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزا او بالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزا معلومة
متفرقة في ساير المعلومات مفتقرة الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا
معنى الاكتساب وحاصله عايد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى هذا افتقر وقال في المواقف فتجافي قولهم
مجموع التصورات يحصل تصور المجموع الحق ان الاجزا اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثمه
حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزا الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب
الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهر غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزا امر يوجب حصوله حصول
امر آخر هو الماهية بل انما يدعون ان يكون تصورات الاجزا امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور
الماهية وان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس
على الوجود الخارجي لانه لا يجري في خصوصيات تصرفات العقل فله ان يلاحظ الوجود الواحد تارة بجملته وتارة
مفصلا ولم يرد في حل الاشكال الثاني ان قال المعرف مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم والتعدي فبطلان
المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والنسبية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظه

تفصيلا حد واحد الاجزاء المحدود وهو بعض كلام بين واما عن الثانى فبان الاعم ان معرفة الماهية تجب ان تعرف بسائر اجزائها
لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف
وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء
بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة
ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه ممتاز عما عداها من غير احاطة بحقيقة شىء من الاجزاء ولو سلم فيجوز
ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات وتعود المغايرة الى الاجمال والتفصيل كما فى تعريف الماهية
باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجئ وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها
فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرفة الشىء سبب لمعرفته اى حصوله فى الذهن فكيف لا يحصل
شيئا من اجزائه وان علة حصول الشىء لو لم يكن علة لشىء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول
الكل بدونه فلم يكن علة والمعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول
شىء من اجزائه واما عن الثالث فبان الاعم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل
على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهنى وان لم يتقدم
العلم باللزوم ولو سلم فيكفى فى ذلك تصور الشىء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما فى اختصاص الجسم
بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه فى حيزين واشتغال الحيز بمتحيزين والى هذا التسليم نظر من قال
الوصف الصالح لتعريف الشىء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما
عداه وينبغى ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب
بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه غلط تمسكا بان الاشياء التى كل
واحد منها متقدم على الشىء يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هى
المتاخرة فيحصل بمعرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم
بالجنس المقيد بالفصل وهى اجزاؤه وبها يحصل العلم به وورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالتمسك
بان جميع اجزاء الشىء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه
فتركب الشىء منها ومن غيرها فلا يكون جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشىء غير جميع الاجزاء فتمام
حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك
ضعيف لان تقدم كل جزء على الشىء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا
لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى يلوح من كلامه انه

يريد بجميع اجزاء الشىء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التالف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع
الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشىء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية
وحدانية بها هى هى لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكر البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ
بحصولها فى الذهن تحصل صورة مطابقة لها فى الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر فى الحد التام
الاجزاء المادية اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصورى اعنى الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا تاما فقرر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها
علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين تحصيل واحد تحصيل واحد اخر وضم
احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين نفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية
قوله البحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهى الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكرها من جملة
مبادى الكلام ليعلم ان تحصيل مقدمات القياس وندعى كونه ضروريا على وجه اولى يضبطوا
ضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات
الضرورية فى ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات
لان القضايا اما ان يكون تصور طرفيها بعد درك من الالتفات وسلامة الالات كافيا فى حكم
العقل اولا فان كان كافيا فهى البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثانى
لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهى الفطريات او غير لازم ومع انه كان حصوله بسهولة فهى الحدسيات
والا فليست من الضروريات بل الفطريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات
اما البديهيات وتسمى اوليات فهى قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما فى قولنا
الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما فى الصبيان والبله او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما فى بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات
فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار
حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلى حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف
على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين وهو
المعنى بامر لازم ينضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها

بتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها
وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس مستندا الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار
والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها
العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس ويستقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم
يكن نوره من الشمس لما كان كذلك ففي كل المجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان
السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف
عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس
وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات
وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف
الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط
لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات و
المتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال
كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من الضروريات
على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر
كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور
بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه الحاصل من غير
واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء

مع

مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع
لفظي مبني على تفسير الضروري لانه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجد الانسان مضطرا اليه
فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار
حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول ابتداء بتكرر
السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر
اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على من
انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلعم
هو المستفاد من القضية الوضعية من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة
حجة على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي صلى الله عليه وسلم وكل
ما هو خبر النبي صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال
من ان هذا الحديث متواتر معناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان
هو في نفسه خبرا او انشاء واما المنكرون فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات
والبديهيات مبادي اول لما تقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحدها
المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه
واطنب الامام فيها بتكثير الاسئلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر
الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها
على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات
يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول
بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد توقف
على شرائط بها لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في
المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينية وايها يكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان
ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من
شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة
في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالحس من

حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وح
يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات
لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم ما ذكره
الامام انه يثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه
عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول ورده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل
واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن شئ
او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط ثم احالة
تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا
جواب عن شئ من الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي اعتبر
على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على خلاف
ما هو عليه بان يرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا او بالعكس الى غير ذلك
كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة والحبة من بعد كالكوز والقمر في الماء قمرين والالوان المختلفة في الخطوط
الخارجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى الشط في السفينة السائرة ساكنة
وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير
من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار
الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نطلع على التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه
ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس الا
يوثق بجزمه ما جزم به وكونه محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات
محتملا اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع
معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس له كثير معنى   ومنهم من قدح
في البديهيات قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم
لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون وهذا غير موثوق به اما كونه
اجلى مجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا بلاحظ في قولنا الكل

ولانا لم نف في الاسباب بحصرها وانما نبينها بخوف الله وحاصل السكوك م

اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في
ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى
هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور
الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى
دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تسالانظار
وجعلت المطالب وتتوقف لا محالة على حقيته هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون
نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو مح وان بقي شئ منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية
وهو المرام والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقق النسبة
ولا في دفع الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة
الى من يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه على ان يعترف او يحيله
استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود و
العدم وغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من
امكان سلب العدم المطلق لتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق
لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى ثابتا
من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من
حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها
ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود
الشئ نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان
الطلاق السلب تناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بالليس
بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه
وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ جزء نفسه واتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي
المستلزم لقيام الموجود بالمعدوم عند ثبوته بها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين
باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب
الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون الشئ النفي
المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شاء الله

هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون
اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان الموضوع
موصوفه به وهي وجوديه لان نقيضها اللاموصوفيه وهي عدميه ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل
الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقليه لان الموصوفيه نسبه فتقوم بالمنتسبين لا
بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا ابطل الايجاب تعين ان يكون الصادق
دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي
من ان ضرورة السلب كاللاموصوفيه لا يلزم ان يكون عدميه ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان
يكون وجوديا وان الاحكام الذهنيه لا يكون صدقها باعتبار المطابقه لما في الخارج وحصول النسب و
الاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجيه لان معناه ان تلك الامور بحيث
اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نسلم عدم الواسطه بين الوجود
والعدم وسيجي جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها
بلغوا في الكثرة حدا تقوم الحجة عليهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس ففي المعقول
يكون شبهة لا اقل ومنهم من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائيه
قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان سوفسطائيه قوم لهم نحله ومذهب ويتشعبون
الى ثلث طوائف اللاادريه وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعناديه
وهم الذين يقولون ما من قضيه بديهيه او نظريه الا ولها معارضه ومقاومه مثلها في القبول
والعنديه وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون
طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شي حق والمحققون على ان السفسطه مشتقه من
سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهه لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس ولا يمكن ان يكون في
العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العناديه
والعنديه من التناقض حيث اعترفوا بحقيه اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللا
ادريه فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق
على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف
وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا اسلم طريقه من العناديه
والعنديه والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا

يعترفون

يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات اما الحسيات والبديهيات ودفع الاشتغال
باثباتها الزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصله بالضرورة بل مفتقرة
الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا لاستناده بالمعلوم فالطريق حسمهم بالتعذيب ولو
بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه
بطلان لمذهبهم واشتغالهم واما ان يصروا على الانكار فيحرقوا وفيه اضمحلال اثار فتنتهم واطفاء نار شعلتهم
الفصل الثالث في النظر وورد فيه سته مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفا في ان كلا لا يحصل من اي
مبدا يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له وللمبادي لا يتوصل اليه كيف اتفق بل لا بد من هيئة مخصوصه
فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه
في الصور المخزونه عندها منتقلا من صورة الى اخرى لتظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود
الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها لترتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه
يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين فهنا حركتان تحصل باولهما المادة وبالثانيه الصورة
والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدا الثانيه ومن حيث
التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص ما فيه الثانيه وحقيقه النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة
في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محاله يكون هناك توجه نحو المط وازاله
لما يسنح من الغفله والصور المضادة والمنافيه وملاحظة للمعقولات ليوجد البعض ويحذف البعض
وترتيب الماخوذ وغايه يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه
اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المط او حركته عن
المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول ويراد بالعلم الحصول عند العقل
فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون
بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبه التركيب والترتيب بين الموصوف والصفه او بحمل المفسر
بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا
ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه
من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبه ومن قال ترتيب امور
معلومة او مظنونه للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت
ماهو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صح

في شرح الاشارات وفي لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح واللازم ان تقيد
الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل التأدي تحصيلا ولو
ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل المطلق النظر ومقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة
جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد
بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا مركبا
فلا يفتقر الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر
فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب
الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر
الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المط
فمن هنهنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات يعني اخلاءه عن الصوارف والشواغل العائقة
عن اشراق النور الالهي الموجب لحصول المط او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعن ليبتني
المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا
من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد
بالفكر حركة النفس بالتوجه الكلي في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات
ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة
كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع
في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه
استعمال النفس في المعاني استعمالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها
لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب
علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر
زائد لان ما في الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر
وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهود
كالمرادف للنظر لا اعم منه لمنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة
لا يدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا
على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه

بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المط هو الظن من حيث
انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم
او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم
وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا
انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا
يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل يجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف ويقع كله اوليا ان
اقسام المحدود ولا للابهام والترديد لنا في الحد بد واجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لا الرجحان
ماخوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح
مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان
المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث
خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون
حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته
فلا يمتنع الاقتصار قوله البحث الثاني النظر هو اجتماعه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي
علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم
الى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف الى النظر بهذه الملابسة
او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة
وصورة ثم الشائع في عبارة البعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او يجعلها بهذه الهيئة والصورة
هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحد ويتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة
فالنظر صحيح يؤدي الى المط والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا
للماهية وفي معرض الفصل فصلا له وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد
التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان
يقدم الاعم ويقيد بالفصل والخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المط وفي
الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من

المنطق نظران في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة نحوا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي
بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية
منتهية الى الضروري بوسائط اقل واكثر وكذا الصور القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم
اختصاص التجويز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وباعتبار انقسام
النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة على تفسيره بالترتيب **قوله** والصحيح المقرون بشرائطه قال
الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادة اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة
في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد
في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على
ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة منطبق على
الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة منا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه
في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يضاد العلم وقالوا بان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة
والموت فانه لا علم بل الظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين
وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب
العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به التصور ايضا
وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكروا في حدهم
العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق كما ذكرنا
قوله بمعنى حصوله عقيبه تبيين لكيفية افادة النظر للعلم فعندنا هو بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام
النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة
وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وان اثر المختار لا يكون واجبا
ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله محض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد
وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند
المعتزلة هو بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر
على اي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم او معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل
لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ان اثره كذا ايضا

ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد
ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس
منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الالزام
لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر
وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير
الحاصل ان هنا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل
عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك
تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه
بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو
قلنا بتوليد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة
عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود
علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد
العلمين اولى بالتوليد من الآخر فلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو ممتنع ويجوز ان يكون
العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر
مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر
يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان
الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب
عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التولد على
ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب
من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير
هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم
واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين
في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات

وعلى بطلان التولد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض
المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير
وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما يجيء لانا نقول لم يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق
به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى
امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار بحسب الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا
بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز
الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدم لا يمنع ان يكون مشروطا بارتفاع
مانع هو ايضا مقدور وهذا كالتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما التنافي له
امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم من الممكنات
فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان
لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى
لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله
عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم
اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء
كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت
دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت
واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل الدال على استلزامه
المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه
مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض وان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان
العلم بها مستفاد من النظر بان نعلم المقدمات مرتبة فنعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا
على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من
الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فتتصور وان لم نعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم
في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها
فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر
من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق الملزوم وهذا خلاف التعريف بالخاصة فان

اللزوم يتحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال
وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف
فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد
يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري ببيان نظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص
او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث فينتج ان نظرا ما يفيد
العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه
الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد
العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين رحمه الله انه لا يبعد في اثبات جميع انواع النظر نوع منها يثبت
نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدم الشيء
على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير بحسب الاعتبار مخالفة في الاحكام فهذا النظر الذي
اثبتنا به كون كل نظر يفيد العلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد
النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة
او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه
يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد
النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور
والتناقض وفصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار
اليه او الى التنبيه او الى الاحساس وغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم
على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
ومفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا
كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على
العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها
معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه
من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل التعاقب في

ان يكون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازى ونظرى مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين هذا الكلام فيما اذا اخذ عنه وان الموضوع هو النظر بمعنى النظر وكل نظر على شرايطه مفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شئ من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المط وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما ذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة منبه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا ثم امكان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين ويفضى الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا انها هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمى مقدمة وجعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم عليها بالاكبر فليس يلزم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع فى انه لا يكفى حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هى الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك فى غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس ونحوهما حتى لو تحضرت المقدمتان فى حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فما التنازع فى هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة والنسبة بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك

فى

فى الشكل الاول بمجرد الالتفات وفى البواقى بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفى هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفى هو المط على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طريق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هنا استدل بعض المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طريق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان يكون هى بعينها شرايط العلم بلزوم النتائج التى هى لوازم للاشكال نعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط خفى او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للتفطن مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اتحد اللازم واحدا هو قولنا بعض العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وفى متحد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع شرايط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتائج اياها بمعنى تحققها فى نفس الامر على تقدير تحققها وانما التفاوت فى العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها

قوله احتج المخالف بوجوه وانما لم يورد الشبهة السابقة فى ضمن الوجوه لانها انما تنفى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات والالهيات او فى الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى اليقين الكامل وينبغى ان لا يكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطل لان كثيرا من الناس للجهل

عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما يكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ونظر خطاءه ولذلك ينتقل
المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم وتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم
ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نم لحوق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم
افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل وظن وكذا افاد
العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر
لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما
يظهر المعارض بل نظري مفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض
معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه
على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم
الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما مح وكانه على حذف المضاف اي علم العلم
الحاصل اعني كونه علما والا فلا يصح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط
بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا وعادة
لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام
ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم
ابتداؤه والمشروط بعدم العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة
لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخارج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب
والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما هو يكون بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال والتكليف
لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا
مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه لنفسه بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في
وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل و
الترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية
اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة
هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل

المخصوص

المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو
ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات
واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا
الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان شرطه وهو التصور متحققا
لكنه منتف اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة
واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان
العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا يدل عليه
وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه
ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا
وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب
بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده ويحصله على ما هو شان العلل بل انه
بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده يستلزم ثبوته
والنظر فيه يستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه
لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر
لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا استفاده من شيء من الاحتجاجات لزم التناقض
اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة شبهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء
في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف
الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افاد فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط
وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض قوله واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر
الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر قيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا
فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء كانت
المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة [illegible]

انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة الصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة
فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم
من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب
بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم
قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع
لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام
الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون
بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها
في ذاتها صفة ولا وجه يكون مناط الملازمة بينها وبين المطلوب والا لما اسقطت الدلالة لظهور
الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم
احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته
هو مناط استلزامه المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض
الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم
حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة
الاستلزام او عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم
لذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل
قوله البحث الثالث شرط النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمط اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به
اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ما لا ان النظر يجب ان يكون مقارنا
للشك على ما هو رأى ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه
كالكل مع الاستلزام على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب
الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر
مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فمنه اي من ضده
ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون
الادراكات كالنوم والغفلة وهو العلم بالمط والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم

فاستفاده مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا للعلم
به لا للعلم على الاطلاق ليكون استفاده من جملة شرائط العلم وبهذا ظهر ان تفسير الضد العام في عبارة
المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب
والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في
دليل ثان وثالث على مط لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر
طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة
الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون
كل واحد وبهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل
وللبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني
نظر في وجه دلالته اي المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا الازم لكن المط والنتيجة
اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول
الكبرى واما النظر الصحيح فشرطان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته
وهي الامر الذي بواسطة ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع
بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع لنعلم
من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على
ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة
وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة
بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت جهة الدلالة في القياس هو التفطن
لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره
والحق ان المط هو المدلول المستنتج وانه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من
الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف
في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول
فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم
بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة

الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات
الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من موثر والعلم بكون الدليل
دليلا على المدلول ولا خفاء في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل
والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث
احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان
وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما اشعر بعدم التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته
وبالاختلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين
عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة ما سوى
الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو
وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري
عقلي ليس بموجود في الخارج كما يجيء في تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري
الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث
في العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده
بين **قوله** ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول
انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه
المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا
بتاييد الحق وينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد الا
بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد
للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك
الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم
مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا كذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون
بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا
الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي بها نجاتنا

كونه

كونه اماما مستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بعد تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم
في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم
يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم فاتنا الا من على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع
ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم امره
فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي
صلى الله عليه وسلم ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم مجدد طريق
الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب
عنه فظاهر من المتن **قوله** المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما
هو راينا وعقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر
واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر
ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه وابتناء
جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة
حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات
وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك
طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف
وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك
انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان تقدير عدم معرفة الصانع
وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال
الخطا قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة
احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا
حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل
البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السوال على ما

ذكرنا يتم للدليل المذكور بيان وجوب المعرفه وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا
ابتدا ودليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا
مفتقر الى حل لكونه منعا على مقدمات مبينه مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجه وبعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة
الاول ان وجوب المعرفه فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل
الحاصل وهو ممتنع وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند
مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يتنبه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته
وتحقيقه ان المكلف بمعرفه ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بانه
كلف بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقه
البشريه الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي المعرفه اما النص
مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما
الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل
يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابه والتابعين رضي الله عنهم
كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال والجواب ان الظن
كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطئهم
على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء
بالمعرفه الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير الطلبات
بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب
المعرفه بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفه بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض
التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه
والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفه
الكامله لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما راه الملاحدة او بالالهام على ما راه البراهمة او
بقول الامام المعصوم على ما راه الشيعه او بتصفيه الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما راه
المتصوفه والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ظاهرا وخفي

اما

اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانه للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
بنظر الباصرة وقول المعلم بالصور الحسنى فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفه الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام
في المعصوم ولا يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر بها الرسته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا عبرة بها
الا بعد طمانينة النفس لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة
عنه واما تصفيه الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينه النفس في المعرفه وذلك بالنظر على انه
لو ثبت حصول المعرفه بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا
يمنع لظهور كونه طريق العامه الرابع انا لا نسلم ان المعرفه واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل
تقدير ووجوب المعرفه مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفه للقطع
بانه لا وجوب حال حصول المعرفه بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب
على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير
الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون
المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها
مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرايط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة
وعدمها ووجوب المعرفه ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفه والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبه
الى الشك او عدم المعرفه فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفه
واجبا وبه يندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما واما ما يورد في المتن لما يجي من النزاع في مقدور به وما في
كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبه لجواز ايجاب الشيء
مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمح
ضرورة استحالة الشيء بدون ما توقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به
وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب
المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها
ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة يكون التكليف به بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه
لازما للايجاب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا لخطاب الشرع عليها
من الشارع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المامور به اذا كان شيئا في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله
كان ايجابه ايجابا بالمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الالة وحز الرقبة مثلا وهنا العلم ...

ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف
المحال حتى يرد الاعتراض بانه جايز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه
كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد مجرد اثبات الوجوب
دون ان يكون بدليل قطعى يكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله قل انظروا
ماذا فى السموات الى غير ذلك **قوله** فلو لم يجب الا شرعا احتج المعتزلة على ان وجوب النظر فى المعجزة
والمعرفة وساير ما يؤدى الى ثبوت الشرع عقلى بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة
فايدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبى اذا قال للمكلف انظر فى معجزتى حتى يظهر لك صدقى فى دعوى
فله ان يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب جايز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب
الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس
بصحيح لان النظر قد لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبى الزامه النظر لانه لا الزام على غير
الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض
دليله اجمالا حيث دل على نفى ما هو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر
ما لم يجب لا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر مفيد للعلم
مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا
فان قيل بل هو من النظريات الجلية التى يتنبه بها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع
الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على
علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما فى نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب و
الثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان
اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب
عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف عليه
الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال فى المواقف ان قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا
القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الى آخره جواب والعايد
اسم الاشارة وان حمل اراد العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراده التحقق بقوله لا انظر
ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن اختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته فى

فساد

فساد صورته وبالعكس **قوله** المبحث الخامس اختلفوا فى اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة
الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر فى معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
القاضى والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات
فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن بناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت
ما فيه فلذا قال فى المتن والا فالثانى اى النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بالمطلوب فينبغى ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة
والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق
واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال
ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم
اعتقاد المطلوب ونقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات
كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر فى النسبة ولا شىء منهما
بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة
الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة
الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك كما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه
فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة
للحج فلا يجب تحصيله ولما كان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال فى المواقف ان وجوب المعرفة مقيد
بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبتنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدوريته مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثانى فلانه يقتضى ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم والظن او التقليد او الجهل المركب
وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد فى النسبة على استواء
وهو الشك المحض ورجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان
الواجب معهما هو النظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته لا الى العلم وذلك لان امتناع النظر
والطلب عند الجزم بالمطلوب او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال فى رد الشك انه وان
كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع

به وفيه نظر لان مراد ابی هاشم هو الوجوب العقلی كالنظر والمعرفه ثم لو قيل انه ليس من المعانی التی يطلبها
العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شاهد وستعرف فساد النظر بمعنى الوجوب العقلی قوله
البحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يوصل الى المط
والثانيه صورته والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور وتسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما
اما تام او ناقص لان التميز اما بالذاتيات او لا بذاتيه فی التعريف لامتناع المعرفه بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان
ذاتيا للماهية سمى المعرف حدا لانه فی اللغه المنع ولا بد فی المعرف من منع خروج شئ من الافراد و
دخول شئ مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقه كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا
لها سمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال التعريض الجزء
المشترك اعنى ما يقع جواب السوال بما هو عن الماهية وعن كل ما شاركها وهو المسمى بالجنس القريب
فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال المشترك وكل
العرض المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقدم الجنس
حتى لو اخر كان الحد ناقصا ويبتنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز
ولا الاطلاع على اجزاء الماهيه ولا بالخاصه مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل
القريب مع العرض العام او مع الخاصه حدا ناقصا وليس كذلك فی اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد
بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسميه كل معرف حدا حتى اللفظی منه اعنى بيان مدلول
اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهيه عن
جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر راى المتاخرين على اشتراط
كون المعرف مساويا اى مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظه على الضبط والموصل
الى التصديق وتسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المط والحجة لما فی التمسك به من الغلبة على الخصم
اما قياس او استقراء واما تمثيل لانه لا بد من مناسبه بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وذلك لما
اما ان يكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهو القياس اذ النتيجه
مندرجه فی مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجه فهو الاستقراء اذ المط حكم كلی يثبت بتحقق الحكم فی
الجزئيات المندرجه تحته وعلى الثانی لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه
ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو
الحجه لاندراجهما تحت الجامع الذی هو العله وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ

فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلی على الجزئی وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وذكر فی بعض كتبه بدل الكلی والجزئی الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئی
الاضافی لا الحقيقی وتنبيها على ان سير الجزئی الاضافی بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت
الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه
كليا وذلك لان لفظ الاندراج مبنى عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم نعرف من اصطلاح القوم
ان كلا من المتساويين جزئی اضافی للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلی على الجزئی او بأحد
المتساويين على الآخر فهو القياس لنا ولما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان
لا يجدی نفعا لانا ناتی فی مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس
الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظه مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر
مساويا له كما فی المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما فی قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق
وعلى هذا قولنا بعض الحيوان انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق
وعلى هذا حال الاقترانات الشرطيه حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما القياس
الاستثنائی فلا يصح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالی امر يتحقق ملزومه وكل ما
يتحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف واما الفقهاء فجعلوا
القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسويه الجزئيين فی الحكم لتساويهما فی العلة واما على اصطلاح المنطق
فوجهه ان فيه جعل النتيجه المجهوله مساويه للمقدمتين فی المعلوميه ثم القياس ان اشتمل على
النتيجه او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يسبق قضية بواسطة
اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمه العربيه من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق
والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفی الشرطيه كما يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد
عالم بحذف الربط والاعراب سمى استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئی الشرطيه او رفعه
والا سمى اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعنی الاصغر والاكبر والاوسط
والاستثنائی متصل ان كانت الشرطيه المذكورة فيه متصله ومنفصل ان كانت منفصله والاقترانی
حملی ان كان تالفه من الحمليات الصرفه وشرطی ان اشتمل على شرطيه واما الاستقراء وهو تصفح
جزئيات كلی واحد ليثبت حكمها فی ذلك الكلی على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم

في كل منهما وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والاستقراء الناقص وهو المفهوم من اطلاق
الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني
الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع
لبعده عن الطبع وعبّر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او
سلبا لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال
اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبّر عن
الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الاخر واثبات ايهما كان
ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيّره صاحب المواقف الى ما هو اوجز و
اشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت
كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر
واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قوله وقد يقال الدليل في
اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه
ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع ويفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان
او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر فيه بالصحيح لانه لا
يوصل الفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير
الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو
التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى
عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا
من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شيء آخر وهو المدلول وح لا يخرج مثل الاستدلال
بنفي المحوج على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم
اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم
بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوجد من النظر في وجه دلالته من المقدمات
المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم

بالمدلول

بالمدلول الا ح لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير
بيّن لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي
زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
بيّنا كان او غير بيّن والفرق انما يظهر في العلم باللزوم وتحقق اللازم قوله والدليل قد ينقسم الى
العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من
مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم يثبت سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور
او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة
على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب تاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل صحته الشرعية بالنية وكقولنا
الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات
بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد
بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام
فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب
ان استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق
اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل اعني صدق
المخبر وما ينبني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عليه السلام ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته
العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ يصح
الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان
المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية
وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن
المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر
استدلاليا لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء قوله ولا خفاء في افادة النقلي
الظن واما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة

العربية لغة وصرفا ونحوا من الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل واما
الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه
ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر
وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى
عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض
او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم وجوب تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وفي
بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى
المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة فان كلمة
لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف
يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كنحو خيرا مقدم
باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما ينبني على
الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده
يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما
لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه
وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل القدح في
الفرع بتكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل والقدح في المقدمتين على هذا لكونه وافيا بتمام
المقصود وذلك لانه امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم
اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما
او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان
يعتقد معهما حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد حقيته واستلزامه
لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها واعتقاد بطلانها او ارتفاعهما وغايته الامر التوقف في الاثبات
والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فيه يكون مستدركا في البيان هذا
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض و
كاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن

بحث

بحث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا
فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي وبمعونة القرائن قلنا
اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة
من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان
العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض
وعدم اعتقاده فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا
اثباته بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين
انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من
الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين يكون
مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض
جزم بانتفائه يدل على ما ذكرنا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف
فليتامل والله الهادي قوله المقصد الثاني قد سبقت اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على
الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث
عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج
الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا
يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة اعني
الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية
والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا
يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لا بحث عنه في الكتاب كالكمية والكيفية
والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل
عامة المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتبارا محضا او غير مختص بالوجود لان بعض ما بحث عنه
ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب
قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع

المقصد الثاني

بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من كونهما من اقسام مطلق الوجوب
والقدم اعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظاهر واما القدم فعلى راى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر
والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفى والاثبات يعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه
وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينحى
ان ذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم
قوله الفصل الاول رتب المقصد الثانى على ثلثة فصول فى الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول
يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهى وان هذا الحكم ايضا بديهى يقطع به كل عاقل يلتفت اليه
وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء
اذ هو كاف فى هذا المطلوب العقلى اذ لم نجد فى معقولاتنا ما هو اعرف منه بل ما هو فى مرتبته بيتا انه اوضح
الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا ليفيد
فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه ليكون دورا وتعريفا للشئ بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون
والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول
هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذى يمكن ان
يخبر عنه ويعلم او بالذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذى ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه
رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذى ثبت والذى امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
فى الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء فى ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معانى هذه العبارات
وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذى ثبت والذى يمكن والذى ينقسم هو
الوجود لا غير لان غيره اما الوجود او العدم او المعدوم ولا شئ منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان
المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه
تعريفا اسميا فلا خفاء فى انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل الحق انه لا يصلح اسميا كما لا يصلح
رسميا على ان كلا منها صادق على الوجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت
العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اى نفسه من حيث هى هى لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود
فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود
وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا تعقل من الثابت الا ما له الثبوت

وهو

وهو معنى الوجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفى كلام
المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم
ان يراد الثابت لشئ والمنفى عن شئ فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفى كلام الفارابى ان الوجود ما يمكنه
الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال قوله واستدل كان الامام جعل التصديق
بداهة تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بوجوه الوجه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهى وهو مسبوق بتصور
الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهى بجميع متعلقاته على ما هو راى
الامام فى التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل
وان اريد نفس الحكم بديهى بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى
وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهى مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما
ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا فى الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر على احدهما تنبيها على تمام
الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من
بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم
بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر فى تصور الماهية واجزائها بالضرورة فيكون العلم بكل جزء
سابقا على العلم بالكل لا تابعا له فيمكن الاستفادة منه فيبطل ما ذكر فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق
بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن
العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد
من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ
من اجزائه يعلم انه بديهى فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب
الحقيقى اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى
التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهى وذاك
وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة فى شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم
بجزئه الذى هو نفس المدعى الوجه الثانى ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم به اما بالضرورة او
الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلا يلزم تعرض
لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات

بلغ م

وغيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ويلزم على ان الوجود
المطلق الذي فرض التركب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل ما هي ماهيتها فيلزم الثاني ومقوم
لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زايدة عليها والمطلق خارجا
عنها فلا يلزم شيء من المحالين وايضا لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد فيكون هو الوجود
ولا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركب في الوجود الذي
هو نفس ذلك الزايد العارض بل في معروضه هذا خلف وقرر الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه
ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث عند اجتماعها صفة
الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع موثرا في ذلك الوجود
او قابلا له فلا يكون التركب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد
العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وجودا وعدما ومفصلا ومجملا وهو محال وان سلم
فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول للدليل امتناع تركب الوجود النقض اذ لو صح جميع مقدماته
لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا الجزء بانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال وغير بيوت
وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركب في البيت هف ولا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس ببيت والحل انا نختار انه يحصل امر زايد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
التركب لا فيه فلا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما
ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها بيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل
هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الا ما الى اعترف بزيادة
الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق بديهي بذاته او اكتسابه بل المعاني بعضها
بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح القول بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او
لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحق ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور تصدق عليها الوجود صدق
العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق وجوده لانه لا تباين
بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فالحق هو انا نكون الوجود محض ما ليس شيء من
اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كما ان المركبات المنتسبة
الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير

الثاني

الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجوديات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان
وجود الوجودي عينه وهو ممنوع وان سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه
كما في ساير المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف
على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد
يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم
وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم
الاستقراء او لانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته
اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه
الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بحيث انه
لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه
ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع وان سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره
لما سبق من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزء المعروض ولا
تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع
اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر
تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه
على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود المطلق
جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبداهة
ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور ورد عليه فقال وايضا الادليل ان سالبتين فلا بد من الانتهاء
الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو
ضروري لا وجوده واما استدل صدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها
بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين
في الايصال الى التصديقات كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل الى المجهول وان
مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا
المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يمكن ان
يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه **قوله** فان قيل يريد ان يشير الى تشكيكات المنكرين

لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهيه او زايد عليها فان كان
نفس الماهيه والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها
لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقوليه اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض
غير بديهيه فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى
هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهيه والكليات انما هي للماهيات
المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبه لانا نقول الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما يجي فيكون تابعا لها وهي تابعه للماهيات المكتسبه فيكون المطلق
تابعا لها بالواسطه وهذا معنى زيادة التبعيه وكذا مطلق الماهيه عارض للماهيات المخصوصه لكونه
صادقا عليها غير مقوم لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيه عارضا لها بالواسطة الثانى
ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامه البرهان على القضايا البديهيه
لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء فى بداهته ولم يفتقر المثبتون
منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض
يكون تابعا للمعروض فى المعقوليه بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو فى التحقق فى الاعيان
ولو سلم فلا نزاع فى بداهته بعض الماهيات فيكفى فى تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع
للمعروض فى التحقق حيث ما كان عارضا فان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجي ان
زيادة الوجود على الماهيه انما هي فى العقل والمعقول تبعيه الماهيه البديهيه يكون وجودها الخاص وليس
المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض فى العقل ان لا يتحقق فى العقل
بدون المعروض وقائما به كما فى المعروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبه بينهما لم يكن المعقول
من احدهما نفس المعقول من الاخر ولا جزاله بل صادق عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه
لازم له بلا نزاع وليس الا فى العقل اذ لا تمايز فى الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله
وعن الثانى ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد
من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ
آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي
الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا
خفيا لا يكون فى حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثانى

الى التنبيه

الى التنبيه ويكون ما ذكر فى معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة فى مقابلة
القول بانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك بمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا
الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوما قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعه نوعيه لا
تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سياتى ومنها انه لو تصور لارتسم فى النفس صورة مساويه مع ان
للنفس وجود افيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكليه للوجود على ان الممتنع
من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود
كذلك لما يجي من ان زيادة الوجود على الماهيه انما هي فى الذهن فقط واما الجواب بانه يكفى لتصور الوجود وجود
النفس كما يكفى لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على راى من يجعل الوجود حقيقه واحدة لا تختلف الا بالاضافه
والا فكيف يكفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذى هو معروض له ومنها ان تصوره بالحقيقه
لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهو نفى صرف لا يعقل الا بالاضافه الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم
بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع
ولو سلم فلا نم ان النفى الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود **قوله**
البحث الثانى المنقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعري ان وجود كل شي عين ذاته وليس للفظ الوجود
مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقه واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود
الواجب هو كونه فى الاعيان على ما يعقل من كون الانسان واما الاختلاف فى الماهيه فالوجود معنى
زايد على الماهية فى الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفه وجود الواجب مخالف لوجود الممكن بالحقيقه
فى الحقيقه واشتراكهما فى مفهوم الكون اشتراك معروضين فى لازم خارجي غير مقوم وهو فى الممكن زايد
على الماهية عقلا وفى الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهيه للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن
مقارنة الماهيه بخلاف الانسان فان له ماهيه هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون فى الاعيان
فوقع البحث فى ثلث مقامات ١ انه مشترك معنى ٢ انه زايد ذهنا ٣ انه فى الواجب زايد ايضا
والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول
انا اذا نظرنا فى الحادث جزمنا بان له موجدا مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او
غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة

يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني
انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا نعني بقسم الشيء
الا بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى
مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضر لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن
ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا ولانه قائل بالاشتراك بينهما دون سائر المركبات ولانه يرشد
الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل
على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم كلي وان
يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم
كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض
الوجهان بالماهية والتشخص حيث نقطع الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها
واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس
بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات
المخصوصة فلا نقض واما بر ولو ادعينا ان الوجودات سيما المتحققة منها مفهوم الوجود ولا خفاء في
ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في
الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل
تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم
اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر ظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم فلهذا عدلنا عما ذكره القوم
من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما
عن الموجود بمعنى آخر واللازم بط قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة
والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سلمنا جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس
الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان الانسان و
اللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها
لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا
قوله وعلى الثاني بنيه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها
آ صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقا ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها

عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف
حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى
كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود
الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والشجر والفرس
مختلفة ٥ الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في
الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم
تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا وايضا قد نصدق بثبوت
الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها
فاثر اللفظ ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا
ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول
بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن
جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه
لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه مختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله
ومنعت الفلاسفة احتجت الفلاسفة على منع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه
لو كان كذلك لزم محالات آ كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالته ٢ تقدم الشيء بوجوده
على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل
في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان
زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلة للوجود
من حيث العروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود محتاج الى الماهية احتياج
العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير ومفتقرا الى علة هي الماهية لا غير لامتناع
افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة
بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا فكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال
وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا

ويجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك
لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها
بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية
فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالستة
للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا
باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا
الى الماهية كان جايز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى
لوجوب الوجود سوى ما يمنع زوال الوجود عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته
ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت
الوجود له ولهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج قوله فان قيل العمدة في احتجاج
الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة
الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها
لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابلة لوجوده
مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود
او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء
موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل
خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم
اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية
بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها
انما هو بحسب العقل واذا تحققت تقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط
لا كالجسم مع البياض منقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه
عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية مقتضية لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا استدل بالعالم على وجود الصانع
فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول

للغير

للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا قلنا بعد المساعدة على تسميته مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات
الموجودة غيرا للوجود لا نم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود
والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي
قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته اي يكون وجود الواجب
مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه
انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها
فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لاذات الوجود قوله
وعورضت استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا
عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف
مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في
وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة
لساير الوجودات الثاني الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ الممكنات ان كان
لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو ممتنع لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان
كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان
بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب
ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك
الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون وجوده مغاير الحقيقة والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود
الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد
الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود
والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه
الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود
بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو ممتنع ضرورة امتناع تركب

الواجب او خارجا عنه وهو المطلان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس
الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم
بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم
هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع فى زيادة
الوجود المطلق اى على ماهية الواجب واما النزاع فى زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل
عليها قوله فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية
لما يتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل ما يوجد
منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى وعلى هذا يبتنى كثيرا من القواعد كما سيأتى
فالوجودات اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج
الواجب فى وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره
مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة
يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها صدق العرضى اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتى بمعنى تمام
الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان للنواطق قوله
متواطئا او مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة
الحقائق فى لازم واحد غير ذاتى سواء كانت مقولة عليها بالتواطى كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات
او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية بالوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا
اشتراك الكل فى مفهوم الوجود على السوية من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك
وكان من داب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر فى جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول
على الوجودات بالتشكيك لانه فى العلة اقدم منه فى المعلول وفى الجوهر اولى منه فى العرض وفى العرض القار
كالسواد اشد منه فى غير القار كالحركة بل هو فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن والواقع على الاشياء
بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها اذ لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتى
فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من

ذلك

ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات الممكنات فى الحقيقة ليمتنع اختلافهما فى
العروض واللاعروض وفى البداية للممكنات وعدم المبدئية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع
من كلام الفارابى وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لا اشتراك فيه
اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك ثم استمر على شبهه التى زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مختل عليها وهى ان
الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن فى ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان
وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة
فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية
فى اللوازم قوله فمزيد عليها دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا
كان زائدا فى الكل وهو المطلوب حتى لو ان اختلافه فى العروض واللاعروض على تقدير التواطى
مع وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما
سبق من ان التواطى قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم
واما الثانى فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب
والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بان يكون كل منها عارضا للماهية فاما بها فى العقل وهو غير
لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما اى قائما بنفسه مقيما
لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذى بلغ فى الضعف
الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون فى الاعيان كيف صار فى حق
الواجب ذاتيا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر
مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قوله فان قيل اى فى اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن
الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها
لا تشترك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود
معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم استحالته وما ثبت من
اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا ينافى تصادقها وان اريد عدم التشارك فى شىء اصلا فلا نم لزومه
وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينافى الاشتراك فى عارض هو مفهوم
الكون وذلك كافراد الماشى من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق

منها قوله وذهب الشيخ احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه
حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة
بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما الا انما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل
وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها
اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر
فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقة وجود المعروض واما في
جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات
فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على زيادة الوجود على الماهية
باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع
بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات وهي مع الوجود
فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة
المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق
الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سياتي من الادلة ولاستلزامه انحصار ما
لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع
الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن جميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على
تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض
لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث
ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما
وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان
موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل
الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا في المتن
تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل
ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا

بو

فبان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة
الآخر ويعبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام
البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم
المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللا
وجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا
ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن
العدم فتناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض
بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه
يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة
وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار
العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون
بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق
وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم
لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع
في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا
فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى
ما يكون تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يحقق بعد تاثير الفاعل بنفسه قلنا
ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه
انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به
بخلاف الانسان فانه انما يحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان قولنا تحقق الاشياء بالوجود
تسامح في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام
الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه
بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم بل اللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه

يلزم ان الوجود ليس سوادا والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل بما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان
قيام الوجود بالماهيه ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القايمه بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود
فدورا وتسلسل او اجتماع المثلين او اللا اسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله
ليلزم ما ذكر وعلى انه على محل لا اسود يصير حال الطريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهيه لان
الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود
فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وههنا ليس كذلك ومن الثاني
بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما ياتي من نفي الواسطة **قوله** فان قلت نريد
تحقيق مذاهب الشيخ وساير المتكلمين والحكما على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ
ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربيه ولفظ هستي في الفارسيه
الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معاني لا يكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان
الوجود عرض قايم بالماهيه قيام ساير الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكما انه كذلك في الممكنات وفي الواجب
معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشا الخلاف
هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زايد على الماهيه اراد به
الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهيه اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد
اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان
مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك
لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فايدة
فضلا من ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول دلالة القايلين بان وجود الشيء عينه وما يدل عليه لا يفيد سوى
ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القايلين بان وجود الشيء نفس
ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قايمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا
بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد
على الماهيه ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون

الماهيه

الماهيه والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم
احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهويه يرتفع
النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف
الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة
لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال
بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهيه ومن نفاه اطلق القول بانه نفس
الماهيه لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر
ليتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول
شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود و
الماهيه في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل
من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا يتصور نفي تغاير مفهوم الانسان بمفهوم الفرس ومفهوم
الامكان بمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زايد
على الماهيه في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زايد ومشترك عقلا اي في العقل بمعنى ان
العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق جمهور
من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا
قوله هذا في الممكن يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهيه ذهنا بمعنى
كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في
الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود الخاص
المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكن وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قايم بذاته
ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقه وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت
وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهيه ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك
لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل
وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود

لعروضه الى الماهيه ولو فى العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهيه غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لساير الوجودات بالحقيقه وان كان مشاركا لها فى وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم وهذا لا يوجب التركب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهيه والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتبارى محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقه المخالفه لساير الحقايق المتحققه بنفسها الغنيه عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود فى التحقق الى الوجود ضرورى وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافه الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافه اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفه وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافه لتكون متماثلة متفقة الحقيقه ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقه واللوازم مشتركان فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضيه بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافه الى الماهيات المعروضه لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقه حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قوله فان قلت لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضيه وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكما بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زايد على الوجود المجرد المبدا للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب

فاكد

فاكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصه من مفهوم الكون زايد على حقيقه الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان مثلا ماهيه هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصه من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهيه معروض للحصة وهذا امر لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصه من مفهوم البياض واخر معروض لهذه الحصه عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصه من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيه ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفه فكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصه كيف وقد اتفقوا على ان حقيقه الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص ماهيه مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصه من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصيه ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهيه او جزء ماهيه لما تحته بل عارضا فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهيه والحصه من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليله دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهيه واخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زايدا على الماهيه بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام والحصه منه صورة عقليه محضه ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فلا يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان قوله ثم ان جمعا قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفه والمتصوفه ان حقيقه الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظ ولا ماهيه موجوده او مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى لا تحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطه تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له بوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او

القربن وغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب
ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والامكنة الوجودات
وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط
بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله اما اذا
كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون
واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك
فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه
بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان
الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون
بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب
هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لا تعدد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود
خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير
لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه
مؤديا الى ذلك العدم فنفس العدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل
له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود
وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند
الخاص لما يشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه
عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يقوم شئ بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه
ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على
نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان المركب خارجيا وفي الذهن ان
كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما او معدوما
لزم تقوم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود
وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغايته اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني
ولا انتاج من الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه

الواجب

الواجب ما لم يتبين مساواتهما للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها
ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها في
محل بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه
بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذى
بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها
في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد
مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية
والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان
مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث
والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس
والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود وهذا بالاشتقاق ولو سلم
فالقيام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك
عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثر بالاضافة
الى المحل وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر بما يصدق
هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق
وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق
مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم ابطال
امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك
معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة
وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به قوله وما اعجب حال الوجود
تعجب من اختلاف العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال
الشئ ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه
اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة
قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد

ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح
جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا تقوم
الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا
تسلسل وقيل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زايد فيتسلسل او بوجود
هو نفسه فلا يكون اطلاق الوجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه
الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم
المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل
الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو
وجد لكان وجوده زايدا وتسلسل وبهذا تبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية
الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما تصورنا الوجود المجرد طلبنا البرهان على وجوده في الاعيان
فيكون وجوده زايدا وتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتباري كما سبق
وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سبق ومنها اختلافهم في ان الوجودات
الخاصة عين الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك
يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السوية وهو الحق قوله البحث الثالث الوجود على
مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته
بل نفس حقيقتها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة
المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم
الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الوجود
من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد
ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فالذهني على العيني واللفظي على
الذهني والخطي على اللفظي فحصل ثلث دلالات اولها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف
الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ يأتي لفظ عبر عن السماء فالوجود هو ذلك الشيء في

الذهن

الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الذهنية ودلالة الخط على اللفظ
وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان تعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما في
الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية
اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يخص بحاله اختلاف المدلول
بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة
فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان
الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول
الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل
منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا علمنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد
حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ
بازاء ما تعقله من الاعيان والدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم
اذا لم يكن المعقول موجودا في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل
قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع
اللفظ ترتسم الصورة في النفس ويعلم بثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول
اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور معدودة
تترتب ترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى حفظ لكل معنى صورة مخصوصة قوله وبه
كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات
فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم
حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع
الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي
الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات الاحكام ثبوتية تعينا لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي
الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع
في الجملة فيكون في الذهن وربما يقال لا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية قطعا واحكام ايجابية فلا يرد
على انه اذا اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة
وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم اذ يراد احدهما بالزم الخ والمصادرة الثاني ان الكلي مفهوم

وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص
فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في
الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقا حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد
الخارجية كقولنا كل جسم متناهي او حادث او من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم
فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن و في المواقف ما اشعر بان قولنا الممتنع معدوم
منه حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع
قولكم ان ثبوت الشيء للشيء هو فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والحق فيه وانما ذلك بحسب
العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون
مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونميز امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل
الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس
المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان
العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من
تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة
مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف
ع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات
في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون صورا قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية
على ما سياتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا
في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سياتي في آخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات
كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام
بالجرام الغائبة عنا والاقتسام المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات
سيما الممتنعات وللحكما في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها
اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو مستلزم المطلوب جهة استلزامه
كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني

ثم اذا

ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف
ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع
من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور
او لاحظها من موضوع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز
عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة قوله
تمسك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك
وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة
والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا وهو مع ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو
من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكلي وفي
الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج
لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء
الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به
الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية
الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما والذي علم بالضرورة
استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الوجودان
هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود
في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج
هوية والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية
في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدا للآثار بخلاف الاولى
ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت
عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية
ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها قوله المبحث الرابع قد
اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا
والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني

او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود
والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكان
المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم
واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم
فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين
ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان
كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون
فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن
المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود
الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله
وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود
والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية
ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها
وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعدوم
الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد
بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم
لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات
السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها
حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما تم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك عن ابي هاشم
والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال فاول من قال
بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة
لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه توجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض
المشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام
الحرمين ان كل صفة توجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم

من

من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت
والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت
وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من
المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة
قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية
الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت
والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة
يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف
المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في التلخيص
المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي فالاولى في هذا التقسيم
ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود
او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق
فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم **قوله** لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم
وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا
الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه كما لا نعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر ويجعل الوجود اخص
من الثبوت والعدم من النفي ويجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون الصفة واسطة
اصطلاح لا مشاحة فيه **قوله** واستدل منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه
بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
وبيان اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما
على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ما سيأتي والاحوال ليست مقدورة باتفاق القائلين
بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان الحال
عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى
ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود

بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع
الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف ثبت اما اولا فلانه لو ثبت
لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان
الماهية بدون الوجود لا يكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور
فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نم استحالة
التسلسل في الثابت وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نم استحالة اتصاف المعدوم
الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد
ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول
بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زايد على ماهيته ثم
زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة يطرأ على
الماهية ويقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف الجأهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز
العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوتها وارتفاعه
ارتفاعها الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت
والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي
وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
وان اريد بها صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف
بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص
من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به
لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات
العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم
وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات و
تعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا
مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت
محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا يفيد كون الذات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق

بنفيها

بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة
في العدم غير متناهية عندكم وهذا ممتنع لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل
اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه
زايدا على الغير المتناهي بقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك
لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل
قطعا فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب المنع بل انما الاعداد والزيادة والنقصان
فيما بين المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها
الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي واخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا
له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم
لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة
ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا
تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر في بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم
يكن العدم نفيا صرفا كان ثابتا وهو صادق على النفي فينتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل
نفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتا محضا
لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات و
هذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت لئلا يلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب
المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فكان متميزا
عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما
صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير فلو عدده
لم يفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام ولا اثر فيه
لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم
والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا
اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص
المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل
على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف لتفرع

عليه ثبوت المنفي وهذا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته فلنا زعمه
ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق
ثابت لا يلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير بقول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم
باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا
فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما ينبه له ان المراد بالاعم في تقرير
الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق
وبين الملازمة بانه صادق على كل منفي قوله تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت
في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز
عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور
الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة
الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف
به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم
لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد التميز في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا
بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض
وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات
الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وعلى
على الوجهين وقد يورد بما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة
الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم او لا
موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فلا
يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا
سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع
كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا
عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم استلزامه لذلك
وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون

ارتفاع

ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود ولازمها
فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي
الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد
العدول اي السواد المتصف في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه
ح فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مفارقا فيكون السواد
سوادا سواء وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او قطع النظر
وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه
يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قوله هذا في الشيئية يعني ان ما ذكر من
الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ
الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات
فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا
كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله خلقتك من قبل ولم تك
شيئا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود
مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعدوم ويلزمهم ان يكون المستحيل
شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتي او يمنع عدم قولهم باطلاق
الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي
لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس مستحيلا موجودا كان او
معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن
الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا ينقله اهل اللغة ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع
استعماله في غير ما ذكر كل منهم فانه له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون
الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او
مبادرة فهم او نحو ذلك قوله احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له
وجود وتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما صدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على
تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان
الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى

والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى
وانما هو ثبوت وههنا كان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما
قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرتم قول بالواسطة بين الثابت والمنفى وارتفاع النقيضين واجاب
الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زايد ليلزم تسلسل الوجودات وقد يجاب بالاختيار
انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم
واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو
السواد والبياض وساير ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص
كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه او له
وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو بعينه هذا المعنى فحق وان اريد معنى ان نفسه
وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان الشبهه قوية
الثانى ان الكلى الذى له جزئيات محققه مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا
ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا
الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهيه الحقيقية كالانسان وايضا جنس
الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض
بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل
الذى هو قابض البصر مثلا لكونه مقوما للجنس وقيل بالعكس لوقوعه نعتا له والكل فاسد لان جزء الشئ لا
سيما المحمول عليه لا يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا
المقوم للشئ بمعنى كونه داخلا فى قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية
كالفصل للجنس لا يقتضى كون ذلك الشئ عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على
الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ
العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار فى المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى
شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل ويكون على طريق الالزام ولما
كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس فى الخارج مما بين
الكلى والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور ان ليس فى
الخارج شئ هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد تركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شئ هو اللون وآخر

هو

هو قابض البصر وآخر تركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلثه بالآخر منها على ما مر من التفصيل
قيام العرض بالعرض فى الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون
الكلى والجنس موجودا فى الذهن ولا استحالة فيه وانا نتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من
افراد اللاموجود الذى هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود
بل اخص منه **قوله** وانما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول فى الاعيان
بل فى الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبت الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان
جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام فى تصور الاجناس والفصول فالحكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة فى الخارج ولا تمايز فيدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور
ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون فى الخارج بازاء كل
صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت فى الذهن على انها صور امور
متمايزة فى الخارج وان اريد ان يكون بانها هوية يكون المتحقق منها فى الخارج تلك الهوية والمتحقق
من تلك الهوية فى الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب
الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما تحقق
فى بحث الماهية **قوله** ونوقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت
متشاركة فى الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك
يخالف ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا ويتسلسل بما ذكرتم فى الوجود وتقرير الثانى
ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه
جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض
على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود
فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا تتعين حال الكلية
وآخر الجزئية او حال المحالية وآخر المحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم
وايضا لا نم استحالة التسلسل فى الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته فى الموجودات قلنا قبولها
التماثل والاختلاف ضرورى لان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا
فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود
ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع

واستحالة التسلسل في الامور الثابتة بما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما يجيء واما ما ذكره الامام
من انا لو جوزناه لانسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في
الموجودات وبه تم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومشاركة
في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه
الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم
تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود
ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعل المستقبل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال
يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك
الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد
والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد والحال لا يدرك
بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر
او ليس قوله الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له
يحتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا الا انه بعد صدور المعلول عنه
لم يحصل له صفة فكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال ايجاد الايجاد عينه لانا نقول
مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد
والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا تنافي
كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين
ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قوله ولهم اي القائلين بكون
المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في
العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات يعني انها متساوية
في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا
اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا استلزم جواز الشك في وجود

الاجسام

الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان يتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها
الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب انا بعد ما تصورنا ذاتا متصفة بتلك الصفات
ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد
العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه
موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا تفرع على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين
ايضا الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ونعلم ان الذات المتصفة بوجوب الوجود نتصور
التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ونعلم ان الذات المتصفة بالوجود
وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا
هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي القائلين بان للمعدوم صفة قوله واختلافهم من
تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل يتصف بصفة الجنس كالجوهر
بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية
مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة
في العدم فيكون متماثلة في الوجود لازما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون بالصفات ضرورة
اشتراكها في الذاتية ولان الصفة اللازم للجوهر حالة الوجود لانه ذات ولا انه موجود والا لكان لازما للعرض
فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة
كالحقائق المشاركة في الوجود وح لا يرد شيء مما ذكرتم وزعم ابو اسحاق بن عياش انها في العدم عارية عن جميع
الصفات لانها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها
وهو ظاهر ولا بصفة اخرى والا تسلسل بل بمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء
فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق
فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام
الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها
اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم
والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه
الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري
وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم

هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لافتقارها
الى الذات ممكن فان كانت علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها
فلا يوجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء كان لزم حدوثها وهو محال ومنها
اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط
قوله وسل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل
بصفة في السواد وكذا في وجود الاشيا ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين
بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال
عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجوهر الى ما يعود الى الجملة
اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل
اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية و في الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة
الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان
بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا
وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما اصطلحته للاشتباه
في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من
الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا
حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما تتصف به
الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه
ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد
اعتبار العقل ولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل
فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال
توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت اي معدومة قبل الصدور
اعني

اعني الموجدية والوجود فلا يكون معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست
بموجودة فتكون واسطة قوله واما انتفاء ذلك فذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل الشرح انه
نظر ظاهر قريب من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود
لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية
التي يسميها الحكما معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها
التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن
لا يغني من الحق شيا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره
صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا
فلان الحال يلزم ان يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك
لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا اجوزوا
كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكر في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي
له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع
الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال
وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قوله البحث الخامس
قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات او
المعدومات هويات عينية متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر
فبطلانه لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم
المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد
ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب
المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز
لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو راي المثبتين
لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون
التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت
خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين
النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التمييز عندهم

وصفا ثبوتيا تستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها
من الثبوت الذهني وان كانت اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدمه لعدم الثبوت اصلا قوله
والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون بالوجودات
الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين وحال النبه على الجواب بذكر مسائل يدل على ان
العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي
هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه
وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق
من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان العدم المطلق اعني
ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم
عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته ممتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل
فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم متناقض
قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت والعقل
وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا
هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق
قولنا لا شيء مما ليس فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم
بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق
صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض
المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان نقصد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا
دائما لا يصح الحكم عليه دائما او نعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا
بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم
وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا
يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع
في امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا
محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان

بطلان

بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه بان كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا
ممكن وبالجملة فاما ثابت او ليس بثابت ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا كما لا
ايجاب لا سلب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا
قوله وبالجملة فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين
من المفردات كالموجود واللاموجود ومن القضايا مثل هذا امر موجود هذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض
بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر فيكون المتناقضان
موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم
نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما
بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه
فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا
وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثاني قسيما من ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه
بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللا
ممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون المتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل
واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث
التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية
بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان
بها على حل كثير من المغالط قوله المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا
الانسان موجود والعنقا معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا
او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او الزمان في الاعيان او الاذهان فالحمل قد يكون ايجابا
وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وتحقيقهما ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين
المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين
بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء
فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم

وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة
للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود
في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان
يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتفرد
كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب
الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو
ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد ممن يوهم المراد بالموضوع
الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم
يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية الموضوع او المحمول كقولنا جزء
مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع
كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك
وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان
الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما
التعدد في مفهوميهما الذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان
ما صدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى
ذا فقس **قوله** ولا يلزم في حملهما على الماهية قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة
بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال
الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة
موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او
مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان
او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجيء بقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان
موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك
وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني
لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او

مفارقة

مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول
هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور لابد وان
التصور ثبوت ذهني **قوله** ولا يشترط يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا
اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته
لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية
كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى
ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا
العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا
الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فان قلت كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت
في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل
مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كنه تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن
من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل والاختراع
في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد
بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث
انها يقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد
بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة النسبة
تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما
بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب
ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب
العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد
ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان
الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن

تطابقه ما في الذهن ولأن من الاحكام ما هو ازلي لا تحققه بغير اصلا والخروج من قوة الى فعل ولا
تتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم ان يكون ذلك
المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على
الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في
القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكر
مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلنسكت
عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء
يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال
اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه
على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا
هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل
الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق
عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق الا معه وفي العلم بالجزئيات
مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول
بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد
تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم
الذي هو بارتسام الصورة وليس كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو غير
ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة **الفصل الثاني**
في بحث الماهية وهي لفظة مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو
كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون
الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير
الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك
نفس معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسرها بما به الشيء هو هو وينبه ان يكون هذا
تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك
لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث

الكلي

وان

وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل
على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته
بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد
الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد **قوله** وتغاير عوارضها اي ماهية
الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة والماشي
للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا تصدق على المتنافيين كالانسان
الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليس شيئا من العوارض ولو علم طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث
والقدم والوحدة والكثرة وانما تنضم اليه هذه العوارض فيحصل معها موجودا ومعدوما وحادثا وقديما
واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقابل تلك الماهية اي تعرض لها تقابل الافراد تقابل الاوصاف فلا تصدق
الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
بحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست
بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد
ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي
النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب
على الحيثية مثلا ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها
ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست هذا ولا ذاك
بتقديم الحيثية للدلالة على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما
اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث
هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكر في المواقف
من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو بط ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا
بموجبتين مما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما
اذا سئل بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك
والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل
الانسانية من حيث هي هي ا او لا ا لم يلزمنا الجواب ولو قلنا ليست الا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث
هي ا او لا ا بتقديم السلب لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا

هذا آ ليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي
لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وقس قوله ستقابل ستقابلها اشارة الى جواب سوال تقريره ان الانسانية
الموجودة في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في ان واحد في مكانين وموصوفا
بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب
انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا نسلم كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا
بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك قوله البحث الثاني الماهية قد توجد بشرط
مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية
الانسان وقد توجد بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في
امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت
العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية
بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها
في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه
اراد بالعوارض الخارجية ما لحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما لحق الامور القائمة
بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود
فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد العوارض
بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها
ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظ وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم
نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها
مقرونة به ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد يتصورها كذلك تصورا غير
مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما اعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج
بل يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد
بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده
في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف صح على
الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قوله وما نسب
الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وعوانه يوجد في الخارج

لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص
المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سياتي من ان كل مجرد ازلي ابدي ولما
كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة فانه
هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة يناقض
اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين راي
افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال
صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء والمتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي للنوع النباتي
هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع
بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان
نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السوية لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد
وآخر معقول مجرد دايم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها
لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون
لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجيء صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة
ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة
منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ارباب نوع
من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض
الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيآت نورية اذا وقع
ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه والانسان مع اختلاف اعضائه
قوله وقد توجد لا بشرط شيء لا خفاء في تباين المخلوط والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط
شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به
متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون
ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به
وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والموجودة في الخارج

الا ان المشهوران والمحققين على كونها اجزاء من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من
الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه
ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجز الخارجي المغاير بحسب
الوجود للكل وأمّا التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق
موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج
لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية
وبيان التلازم دليل تنافي المتلازمات قلنا لا نم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل باعتبار كونه
معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده
فان قيل ينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة تنافي الوجود الخارجي
المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي
الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص
فيصير الحاصل له ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج وأمّا الماخوذ مع
عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قوله وذكر
ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء ولا بشرط شيء وهو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن شيء وبشرط
سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون
كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى ح مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدمة
عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط
الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد توجد لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى ح مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون
غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وأمّا يتحصل بما ينضاف اليه
فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء
المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة بانضياف اليه يجعله احد
الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه
شيء ان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة
وإذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا وإذا اخذ لا بشرط ان يكون معه

شيء

شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق فيحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا فالحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين و ٢ نفس الانسان و ٣ جنس له محمول
عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما قال الجنس والفصل يتحد من
النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع
الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج
فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصصه ويحصله
ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره ابو علي في الشفا ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع
بحث آ ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده وهو ان لا يقارنه شيء اصلا لا ابدا كان او غير
زايد وح يكون القول جزءا ومنشأ الماهو زايد عليه مناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه جزء على
ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا
بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس واغتذاء كان خارجا عنه
٢ انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح آخرا بانه ماخوذ بشرط شيء وبناء على ما مر
من كون ١ اعم من ٢ ٣ ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المحصل بالمنضاف اليه
والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان
الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب المغايرة بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان
ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء ٤ انه كما ان
الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف
جعل آ مبهما غير متحصل و ٢ متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق
والمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها ٦ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين
يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع متوقف على تصور
الجنس والفصل ومعروض الجزئية والجنسية واحد هو الماهية الحيوانية وأمّا التغاير بحسب الاعتبار
حيث احدث في آ بشرط لا وفي ٣ لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية
من المفهومات الكلية فيكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري لتقدم المادة
الخارجية بالوجود الخارجي وأمّا التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدا فان المواد العقلية
ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان الماخوذ مادة

عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبداه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى
لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكم المحقق
مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو
المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع
جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من صناعته وذلك انه قال وقد
توجد الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء كان زائدا عليها ولا يكون هي مقولا على ذلك
المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا
في الاذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق
على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا ضبط وخلط لما ذكر في شرح الاشارات بما اشتهر
بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من صناعته مع جلاله قدره عن
ان ينسب الى غيره قوله البحث ب الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة
والوجود واما مركبة لها جزء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه
وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو عرضناه ففيه الواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي
فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف
اما آ فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما
يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه
فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية
ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون
تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيطة
ايضا بالضرورة كالوجود قوله ويدل على التركب بمعنى انه اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في
ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما
والا امتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزءا فيه المط فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا
لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما
ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي او

بلوازم

بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي وبلوازم الماهية الجسمية
قلت المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان
والفرس فكلتاهما وان كانت احديهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في
العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركب لجواز
ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما وتستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف
الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض
كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك قوله وقد تعتبر البساطة والتركب بالتفسير
السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوخذان
متضايفين بان يوخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس
الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في
نفسه من قبيل الاضافات وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه
شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي تساو
ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم
مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في
الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من
الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما آ فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
المركب ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما ب
فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر
لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا
من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا قوله ولا بد من تقدم الجزء بمعنى ان جزء الشيء يتقدمه وجودا
وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى
ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت
في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن

الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب
بالبرهان بل بمجرد اثباته لها ومنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى ٣ الاستغناء عن الوسط فى الثبوت
بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار
هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم فى الذهن و
الخارج وهى خاصة حقيقية لا تصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة فى التصديق
بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه
خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان
اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط فى الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقها على الاعراض
الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط
كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير
محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط
يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما
فى انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية فى بياض الجسم وبالعكس فى تساوى
زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة
القوم فباطل لان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى بالعينى على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشئ
متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة ايضا
يكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم ٢ على ما صرح به الامام وبناء على ما تقرر عندهم من وجود
الكلى الطبيعى لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولى انتساده على ما ذكرنا من ان
الجزء اى ما عرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه
ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فيكون
الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء
ما لا تقدم له فى الخارج كلونية السواد او فى الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لا تتجزى اذ جوزنا
تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك قوله والتركيب قد يكون حقيقيا الخ يحصل من اجتماع عدة اشياء
حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتاج بعض اجزائه الى البعض ضرورة للقطع
بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من

جانب

جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما تقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان
الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة
انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما فى الاعيان من الانواع المحصلة الا اذا اقترن به فصل لانه الذى يحصل
طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذى به يحصص
الجنس اى يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابى على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس فان كان
صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان
يقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضاف اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد
تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها فى العقل لظهور
ان المعنى الجنسى يعقل من غير فصل ولا لحصولها فى الخارج لانه لا تمايز بينهما فى الخارج والا امتنع حمل احدهما
على الآخر بالمواطاة ومن البين ان ليس فى السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل
منهما السواد بل التحقيق ان ليس فى الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة
عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من
جزئيات اقل واكثر مختلفة فى التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا تشاركه
فيها غيره واخرى صورة تشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة تشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس
فان قيل هذا انما هو فى النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس فى الخارج لونه وشئ آخر به امتاز السواد
عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلا جعلا واحدا واما فى غيره فالذاتيات
المتمايزة فى العقل متمايزة فى الخارج وليس جعلهما جعلا واحدا كالحيوان فانه تشارك النبات فى كونه جسما
ويتمايز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقى ذلك الجسم
بعينه موجودا كالفرس الذى يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا
الجسم الماخوذ على وجه يكون مادة غير الماخوذ على وجه يكون جنسا والكلام فى تمايز ١ عن الكل بالوجود الخارجى
وانما الكلام فى ٢ لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة
بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادى متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية
والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح
من الكم وقابلية القسمة فى الطول والعرض والعمق جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن هنا جوز
بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسى من الكم المتصل يحصل بماله طول وعرض فقط

فيكون سطحا او بالطول فقط فيكون خطا **قوله** وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين
قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة الجسمية فان تشخص
الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن
حيث هي فاعلة لتشخصها ويجيء بيان ذلك **قوله** وقد يكون اعتبارا بان يكون هناك عدة
امور يعتبر العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد
والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج
اصلا فبطلانه احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا
قلنا المراد ان الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج
اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على
المواد في نفس الامر وستعرفها واما في مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ
الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر
والعرض فيه تردد **قوله** والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب ينقسم الى متداخلة ومتباينة
اما المتداخلة فهي التي يكون بينها صادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل
من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي او من
جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم
وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض
ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما
المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد
والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس
والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل
كالعطاء العائدة من المعطي والى القابل كالفطوسة المتقعر في الانف والى الصورة كالانطباس للانف
فيه تقعيرا والى الغاية كالخاتم لحلقة تتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول
كالخالق والرزاق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظ وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية
كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورتي الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي

والعدمي

والعدمي كالسابقة وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن
او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير
من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي **قوله** المبحث ٤ بعد الاتفاق على ان وجود الممكن
بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او
مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها
ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه
ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سابق من ان علة
الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فينافي البساطة اشار الى
الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه
عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة
كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما
نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة
مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير
جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع بحسب
الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة و
تارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل ٢ ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية
في الخارج حتى يحقق الوجود لان ذات المعلول متى اقتضت الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة
في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا
سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل ٣ انه لا تقرر للماهية في الخارج
بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن
ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن ٢ انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول
لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها
من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن ٣ انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود
وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه
الثلثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل ٤ انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا

في الممكن فالمجعول اما الماهيه او الوجود او الاتصاف الماهيه بالوجود او انضمام الاجزا بعضها الى بعض في
المركب خاصه وكل من الامور الاربعة ماهيه من الماهيات فيكون المجعول هو الماهيه والجواب ان النزاع
في الماهيات التي هي حقائق الاشيا لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول هو الماهيه
ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهيه الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية
الوجود وكذا الاتصاف والانضمام **قوله** قالوا احتج القائلون بعدم مجعوليه الماهيه بان كون الانسان
انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو ممتنع والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق
السلب فلا نم استحالته فان ارتفاع الفاعل يرفع الوجود ويبقى الماهيه معدومة فيكذب الايجاب
فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا
انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب **قوله**
فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل اثر وجعل
بالنسبه الى ماهيه الممكن واخر بالنسبه الى وجوده حتى يكون الماهيه مجعولة كالوجود وان ليس الماهيه
تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعوليه الماهيه
بمعنى صيرورتها موجوده ومما ذكره الامام من ان المراد ان الماهيه من حيث هي هي ليست بمجعوله
كما انها ليست بموجودة ولا معدومه ولا واحدة ولا كثيره الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا
منها ليس بعينها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فايدة والاقرب
ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعوليه قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج
الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية
كزوجيه الاربعه حتى لو تصورنا اربعه ليست بزوج لم يكن اربعه ومنها ما يكون من لوازم الهوية
كما في الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما خفاء فان احتياج
الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهيه وان الاحتياج الى الغير
من لوازم ماهيه المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعوليه الماهيه
مطلقا اى بسيطة كانت او مركبه اراد ان المجعوليه تعرض للماهيه في الجمله اعني الماهيه بشرط شي وهي
الماهيه المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهيه من حيث هي ويحتمل ان يريد انه يعرض
للماهيه من حيث هي المجعوليه في الجمله اى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل
ومن قال بعدم مجعوليه الماهيه اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهيه بل من

عوارض

عوارض الهوية ومن فرق بين المركبه والبسيطه اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهيه المركب دون
البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **قوله**
الفصل ٣ في لواحق الوجود و ٣ الماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا
القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهيه وجعل العلة
والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهيه والوجوب ومقابليه فصلا
على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العله والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه
وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه فالعلة والمعلول من لواحق الوجود والماهيه ليصح على جميع
التقادير **قوله** المبحث آ تعين الشي وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده
ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهيه
وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين
التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهيه مثلا فان كلا منها
متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركه وبالعكس حيث
تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس **قوله** المبحث ٢ التعين امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان لوجهين آ انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين اخر وتسلسل الكلام اليه فان قيل
لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركه في الماهية لتحتاج في
التمايز الى التعين وهو ممنوع بل هي مخالفه بالماهيه متمايزة بالذات وانما تشارك في لفظ التعين او في
عرض لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود ماهيه كليه في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج وهذا في حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشه باقيه
فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه لئلا يتسلسل قلنا لان ماهيه التعين كليه وانما التمايز
بالخصوصيات العارضه التي لا تعقل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج
ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتباريه كقدم القدم وحدوث الحدوث ٢ انه
لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فقد دار او بتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف
انضمامه الى الماهيه على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهيه بذاتها او بما لها من الفصول لا بهذا التعين
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصه المتميزه بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم الحكم كالدور ومن

البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معيه فان الماهيه اذا وجدت وجدت
متخصصه متميزة بما عرضت له من التعينات كتخصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف
اختصاص كل فصل بحصه على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فلا يتميزه
لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى
لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه
بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون مقارنته لذلك فان قيل المعروض المتقدم هو
هذه الحصة فيلزم تقدم الهويه وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهويه فلا يمتنع
ان يكون هويتها بهذا التعين **قوله** احتج المخالف اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه ١ انه
جزء التعين لكونه عبارة عن الماهيه مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان
اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما
فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما فى الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا
اعتباريا فكيف اذا كان ما موجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالتعين
هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق
على عمرو بل الانسان مع شئ آخر يسميه التعين فيكون جزء من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب
انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على عمرو لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان
المقيد بالعوارض المخصوصه المشخصه الذى لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فحصه المفهوم
لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين
٢ ان الطبيعه النوعيه كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهيه من حيث هى لا تقتضى
الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصه التى ربما محسوسة
وهو المراد بالتشخص ٣ ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هويه للمعدوم فلم يكن
متعينا لغيره ضرورة ان ما يثبت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف
الى الطبيعه ويعينها ويكثرها هى العوارض المخصصه ولا نزاع فى وجودها على ما سبق ٤ ان التعين
لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للا تعين مطلقا او لتعين اذ لا مخرج عن النقيضين
وذلك التعين اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض

العدمى

العدمى وجودى واما على ٣ فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمى يلزم ان يكون
عدما لامر ما بل يكون معدوما فى الخارج على ما ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمى
وجودى كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون
التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمى
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان
يكون مخالفة مشاركة فى عارض هو مفهوم التعين ٢ ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه
ض كالاطلاق والكليه والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكليه
والعموم وبالجمله ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد لعدم الاطلاق
لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد
فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى هو
التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا معينا
وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومعينا
وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين
فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات المخصوصة
المعروضه لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين وهو
لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا
بتعين اخر **قوله** خاتمه تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجمله لكن خصوصيات
الاحكام ربما تستدعى تصورات مخصوصه لا بد منها فى صحه الحكم فلا بد فى تحقيق ان التعين وجودى
او عدمى اعتبارى او غير اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحصه النوعيه
المتحصله بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات
والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهى العوارض الى ما يفيد الهويه وامتناع
الشركه كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصه فلا بد فى تحصيل موضوع القضيه المطلوبه من بيان
ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهويه او عدم قبول الشركه او كون الحصة

من النوع بهذه الهيئة او نحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير ذلك كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعمى واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل والاضافي موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود اصلا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا الشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند ما يوجد وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود فكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ومقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهوية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية قوله المبحث ٣ لابد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن العقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هيهنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهوية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يحرر به فضلا ان يجعل من المطالب العلمية

فان قيل

فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا فانه لا محالة مفهوم كلي ينضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويثبته قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك واما قبول التعدد والاشتراك ففي المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها والمجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه حتى انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل التشخص موضوعه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى مجرد الاضافة متأخرة عن وجود العلة المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ومما اعترض بان المادة التي تستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور

اولمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض
التى يتعاقب عليها تتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما
لا يجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكيه فاذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية
بكثرة المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على
ماذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة لا الاعراض المتعينة من
ما لاتعينات الخاصة الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعينا بها فلا
يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز
تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة قوله
المنهج ٣ فى الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهيه نظرا الى ان
ض سلب الوجود عن الماهيه حال لها او الى انه من اوصاف الماهيه المعقوله او لكونه فى مقابلة
الامكان اولان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما قوله المبحث ١ قد
تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطه يطلب بها وجود الشئ فى نفسه او مركبه يطلب بها وجود شئ
لشئ فاذا نسب المفهوم الى وجوده فى نفسه او وجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب
والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ او ربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى
موجود والاربعه توجد لها الزوجيه وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعه توجد
لها الفرديه وقد يمكن كما فى قولنا الانسان موجود او توجد له الكتابه ولا خفاء فى حصولها عند حمل العدم
او الربط بواسطته لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى
والسلبى وتصورات هذه المعانى ضروريه حاصله لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد يعرف
تعريفات لفظيه كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم
والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم
ضرورتهما او عدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن
عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه
المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف
بوجه ما بالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى او عدمى مبنى على اختلاف

مفهومات

مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب
الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن
فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم وما به
يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع قوله المبحث ٢ كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون
بالغير لان ض وجود الشئ او لا وجوده فى نفسه او ض وجود شئ لشئ آخر ولا وجوده له ان كانت بالنظر
الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجيه للاربعة وعدم الفرديه لها
فذاتى والا فغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العله كوجوب الحركه للحجر
المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع
سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابله المخصوصه وامتناعه فى وقت
التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركه للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له
قوله والموصوف بالذاتى يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب
الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين
واذا اخذ رابطه بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجود الذاتى يكون واجب الوجود للموضوع
نظرا الى ذات الموضوع كالزوجيه للاربعه وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه
كالفرديه للاربعة فلوازم الماهيه كالزوجيه مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهيه
نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المح وبهذا سقط
ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان
والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها
وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعه او لذات الماهيات فبطلان
التالى مم فان معناه انها واجبه الثبوت للماهيه نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه
حمل بعض القضايا الخلو اعن كون الوجود فيه محمولا او رابطه كقولنا الانسان كاتب ومنع ان
يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابه بل معناه ان ما صدق عليه هذا صدق عليه
ذاك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك وبين يصدق عليه ويحمل
ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد قوله والامكان
ذاتى لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشئ فى نفسه واجبا او ممتنعا اى ضرورى الوجود او العدم

بالذات ثم يصير الضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو ممتنع بالضرورة وهذا معنى الانقلاب
قوله وقد يوجد بمعنى سلب ضر الوجود الامكان بمعنى سلب ضر الوجود والعدم هو الامكان الخاص
المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم
الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل
الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للعرف العام
ولهذا يسمى بالامكان العامي فان العامة يفهم منه نفي الامتناع من امكان الوجود نفي امتناع الوجود
ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما
واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب من احد الطرفين اعني الوجود والعدم
وهو بعيد جدا اذ لا نفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما نفهم من امكان وجوده نفي
الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم
الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا
حل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل
ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام قوله وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة فكلما
كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم
بخلاف الماضي والحال فانه قد يتحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي
العدم في الحال لان الوجود بحض فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه
وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
اشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور قوله وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو
تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا يستوى الحد

الوجوب

الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسان الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة
وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية
كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود بحصول
الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت
واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير واما عروض الامكان الصرف
اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت
نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير
والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ الماهية ولا علتها وجودا وعدما لا بحسب التحقق في نفس
لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على راي من اثبت
الواسطة قوله والغير بان تعرض الوجوب بالغير والامتناع بالغير مشاركان في اسم الضرورة الا ان احدهما ضر
الوجود والثاني ضر العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابل المضاف
اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق موصوف كل منهما على ما صدق عليه
الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب
عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق
احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظ فبينهما
منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جهة المنفصلة
المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى
الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع
بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن منع انقلاب
احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب
بالغير والممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو
اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد وهو الوجود او العدم
واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير

والامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظ وقد
يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن
واجبا بالذات وهنا ظ وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى
ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا و ٤ اما ان يكون ضروري
العدم اولا فالثلثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشي ونقيضه وكذا
كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود
والعدم ليس بشي لانه مفهوم اذا لاحظ العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا
كل مفهوم اما ثابت او منفي بعرض مفهوما هو ثابت ومنفي فيجتمعان وليس بثابت ولا منفي فيرتفعان
فنقول هذا المفهوم منفي للغير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب ح لان ما بالذات لا يزول فان قيل
لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه ح لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل الاوقات
فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازليه ينافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث
مقدورا ممكنا قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا لامتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب ٢
بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا
وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازليه الامكان ثابته
للحادث وامكان الازليه منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن ٣ بانا لا نم ان مقدورية الشي بعد وجوده
تصير ممتنعه بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع مقدورا كما كان قوله المبحث
اذا جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفيه الحاصله لتلك النسبة من الوجوب والامتناع
والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة في نفس الامر يسمى مادة القضية
ومن حيث انها تعقل وتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفسها كقولنا الانسان
حيوان بالوجوب ح صدق القضيه او لم يطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباين ح قد تصدق القضية
كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان الخاص وانما لم يعتبروا على
المواد بل عادوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة
لاستخراج النتايج وهي انما تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها
المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الرابط الايجابي حتى يكون مادة
نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي

والسلبي

والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع
والاظهر ٦ ثم المحققون على ان في كل قضيه الوجود واللاوجود رابطه والوجوب او الامتناع او الامكان جهة
سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب
وموجود في معنى وجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد
ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا ولا موجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا
فاذا كان المحمول احد هذه الامور تعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب
او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
بالوجوب اذ الحدث ذاتيه واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين فالامكان وممكن الوجود لغيره يجب
ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهيه وقد يمتنع
كالذوات المستقله وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه
من غير عكس قوله المبحث ٤ لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين
لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا اذ لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته
فلم يبق الواجب واجبا وهو مح لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينتقل الكلام الى
وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبه الموجودة معا وهو مح وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا
في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله
صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي ما يتكرر نوعه بحيث
يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة
وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
ولهذا لم يكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك
فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب نفس ماهيته لا امرا زايدا عليه قائما به كما مر فلم يلزم
التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ض واللازم باطل لان الوجوب اذا كان
واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا
اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه
امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان
يعتبر العقل له اوصافا متعددة ينقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرره في المطارحات

بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد
في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا فكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث
ولو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة فلها امكان موجود فله وحدة وهلم جرا فلزم التسلسل
في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدات من
الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات
التعين وعلى هذا فقس ولما كان هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود واجب ومتعين
واحد قديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار
الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان ونحوهما امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة
بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل
له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسب الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى
قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات
كانت النسبة منها الايجاب لا السلب وهذا ما قال ان اتصاف مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب تحقق المحمول
في الخارج كما في قولنا زيد اعمى **قوله** وقد يستدل لكون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان
مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين
بوجوه ١ انهما لو كانا موجودين لما صدق على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم
واللازم باطل الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبنى على ان الكلام في الجزئي
والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض
جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود منه بعض الجزئيات كسائر الكليات ٢ لو كان الوجوب
موجودا لزم امكان الواجب وهو ضح بالضرورة بيان اللزوم من وجهين اح ان الوجوب اذا كان وصفا
موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فيجوز الزوال
نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الوجود يستلزم امكانه ضح وثانيهما
ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضح احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر
ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب
انا لا نم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال في نفسه
وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده

وجوبه

ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه
لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضح الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا
محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا ٣ ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج
الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضح ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح
سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان
غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب
لا بوجوبه ٤ لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان
ضح تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس
والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها
مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما ٥
ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضح
البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن
يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الاول ١ او بغيره وهو ٢ والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى
الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات ٦ ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون
متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل
فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحذور قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه
وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له
معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية **قوله**
احتج المخالف قد سبقت اشارة الى الفرق بين الوجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات
السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما
وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين
او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم في الوجه ١ من تمسكات المخالف
وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضح ان الوجوب تأكد
الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له
شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضح الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له ٢ ان الوجوب والامكان

لوكانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما
على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب
ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى
الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نم استحالة
كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع
للنقيضين فمم بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب
واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين
عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم
الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان
في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة
والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها
في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان
صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية
في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما
الايجاب الضروري م لو كان الوجوب والامكان عدميين لا يتحقق هما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون
الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا يتحقق له
الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم بط للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن
سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا يتحقق له الا في العقل
ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر مع انه لا يتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل
فكذا هنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر
بحيث انه اذا انتسب العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان م انهما لو كانا عدميين لزم
سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان
العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع لان
معنى قولنا امكانه ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه

ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي
ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله
للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود و
اجتماع النقيضين ممتنع فلا لان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية قوله
المبحث ٦ من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولا لازم
هذين المعنيين بل المتقاربين [illegible] قد يجعل م نفسه الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد
تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه
ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته
ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا انما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه
النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان اختصاص خلق العالم في وقت دون
سائر الاوقات من غير مرجح وتخصيص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي
ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل والترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا ان يكون ضروريا والى هذا استند
اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار
فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب
فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها [illegible] الجملة لم ينقل احد ممن يعتد به وقوع الممكن بلا سبب قوله والاستدلال
القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين ان الامكان يستلزم تساوي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما
بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان
بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات حتى انه لا ثالث قلنا نعم المتنازع
لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب م ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم
يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل فليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم م
فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو
العدم ولو سلم فبتمام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام

مكان الترجح الوجوب وتمامها لا زمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوى فكيف مع
المرجحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما يجئ من ان وجود الممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر
وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس ببعيد سيما وقد قال الامام فى المباحث انه
على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر
مع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به فى الخارج بل هو امر عقلى قائم بالمقصود من الممكن عند الحكم
بحدوثه قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين
النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وما ذكر فى المواقف من ان يكون التاثير حال
العدم بط لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفى صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود
ليس على ما ينبغى لان الكلام فى التاثير بمعنى الايجاد والتالى ح ان التاثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم
جمع النقيضين على ان الوجه ٣ ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال فى الكلام اختصار
والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود فهو بط لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفى محض
واما حال العدم فلانه جمع للنقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند
الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان
ليس قوله ولانه نفى محض وقوله مستمر ابتداء شبهه على نفى التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فى
وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو بط لانه نفى محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة
بعينها والمذكور فى كلام الامام ان التاثير حال العدم بط لانه لا اثر فلا تاثير لانه لا بد من الاثر ملازمة
بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود فان اريد ايجاد
الموجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما فى القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود حال
العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان
ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللها آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير
فيكون فى آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره فى الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع

وقوع

وقوع الممكن بلا مؤثر ويجده بلا مرجح لما وقع واللازم يحكم الصرف فى مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع
ياكل احد الرغيفين والهارب يسلك احد الطريقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم
المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار
احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر
ممكن وقع بلا سبب وفيه المط قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو
احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه لتساويهما واللازم بطلان العدم نفى محض لا يصلح
اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان تساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات
الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المنتفى فيه سالم من المانع
وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظ وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود
العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى انه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود
فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى
او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان
العليه وجوديه لكونها نقيض اللاعليه العدميه فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه لا تمايز فى
الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم فى الجملة
لا يقتضى كون المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام مم والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح لا يكون
الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل ممتاز عن الآخر فيصلح
احدهما علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع
لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره اما فى ماهية الممكن
او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل بط لما مر فى نفى شبهة المعدوم ومجعوليه
الماهيه من ان الماهيه ماهيه والوجود وجود والموصوفيه موصوفيه سواء وجد الغير او لم يوجد
وان الوجود حال لا تاثير فيه وان الموصوفيه امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان والجواب ان الاثر
فى الماهيه بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهيه او فى الوجود الخاص بان تحصله للماهيه لا بان
يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا
ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك

يمنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثريه او الاحتياج اعتبار بالاشتاق كون
المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا
لانتفاء المطابقه وان كلا منهما صفته حاصله قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم
المطابقه للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان
هو كون الشي بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثريه او الحاجه **قوله** المبحث ٦
قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفه وبعض المتكلمين لامكانه وعند
قدما المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفه على
دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشي غير مقتضي للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده
او عدمه لا يكون الا لسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او
لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه
عبارة عن مسبوقيه الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو
عن علة الاحتياج وجزءها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءها او شرطها لزم
تاخر الشي عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل
اذا لاحظ كون الشي مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة يخرجه من العدم الى الوجود وان لم
يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفيه نسبة الوجود
الى الماهيه فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذا العلة
انما هو بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول
في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا تظهر
ان كلام الفريقين في الابطال مغالطه واما في الاثبات فكلام المتاخرين اظهر وبالقبول اجدر واحتج
بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير اما في الوجود وقد حصل
بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر متجدد وهو
تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناءهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة
الاحتياج بنا واخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا
يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن والحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له

او العدم

او العدم او استمرار بما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر
بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقا ليس الا وجودا ما وجودا بالاضافه الى الزمان
ويصححه قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقا لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
قوله المبحث ٧ الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولويه لاحدهما
على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه بدون تحقق شي مؤثر
ولحصوله بانتفاء شي من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما استند
وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع
اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولويه العدم بالنظر الى ذات الممكن
بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السياله كالحركة والزمان
والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد
باولويه الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري
لانه يخرج يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر لترجيح خارجي
قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول على عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولويه كونه اقرب الى الوقوع
لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظ وان اريد
ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه
انه لو كان لاحد الطرفين اولوية للممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولويه اما ان يمتنع وقوع الطرف
الآخر فيكون الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف واما ان
يمكن في وقوعه اما ان يكون بلا سبب ترجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون
بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى
بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع
على امر توقف الاولويه عليه حتى يلزم كونها غير ذاتيه وذلك لان القدر ان المراد برجحان ما لا الى
حد الوجوب ٣ ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير
فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم
ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب

والوقوع على ما هو المراد بالاولويه م انه لو كان لاحد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك
الاولويه بسبب اولا فان امكن لم يكن الاولويه ذاتيه لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات
لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو
الوجود ممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولويه الوجود او العدم بالمعنى الذى
ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضى ذات الممكن
الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجيه منتهيه الى حد الوجوب
والوقوع او بالعكس ويكون الاولويه الذاتيه بحالها باقيه غير زايله قوله اذ لا بد من ذلك يعنى انه
لا يكفى فى الوقوع مجرد الاولويه بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ
لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد
الا مجرد الاولويه ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب حدوثه عن العله ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد
ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظ واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه
فلانه اما ان يراد الاحتياج فى الوجود العينى وهو بط لان الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين
فى الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفه للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما
او فى الوجود الذهنى وهو ايضا بط لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود عند ملاحظه هذه المعانى
واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم
يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب بط لانه لا وجوب بالنسبه الى العله الناقصه بل التامه
والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامه فيكون متقدما عليها لا متاخرا
قلنا جزء العلة التامه ما يتوقف عليه المعلول فى الخارج لا فى اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر
بالنسبه الى علة ناقصه هى جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار وح
ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون
المعلول واجبا بالاختيار لا ينافى كونه مختارا بل يحققه قوله المبحث م فى القدم والحدوث والمتصف
بهما حقيقه هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق
بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا

اما المحقق

اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقيه بالعدم وبالحدوث المسبوقيه به ويسمى ذاتيا وقد يعتبر الغير
بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقيه بالغير وبالحدوث المسبوقيه به وهو بمعنى الخروج من العدم الى
الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان
وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل
ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبه الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده
الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قوله
ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان
صفات الله تعالى واجبه وقديمه بالذات فمعناه قديم بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفه شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على
ما سياتى والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث يقولون ان ما سوى ذات الله وصفاته حادث
بالزمان واما المعتزله فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا
بالصفات الزايدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعه هى العالميه والقادريه
والحييه والموجوديه وزعموا انها ثابته فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة
مميزة للذات هى الالهيه فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزله
وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسه المذكوره ثابته فى الازل
مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمه ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجوده بل ثابته فلا يدخل فيما ذكره
الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان تغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى
الثبوت وما نقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هى الوجود والحيوة والعلم والقدرة
فلا يخلو عن تسامح قوله والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار بمعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون
الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفه

والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ومانقل فى المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد
ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ماقال
على سبيل الاعتراض من انه لا يمنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى وتكونان معا فى الوجود
لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بامتناعه على كون الواجب مختارا لاموجبا لهذا
مثل حركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند فقال لا نسلم اسناد حركة الخاتم الى حركة اليد
بل هما معلولان لامر خارج ثم صرح فى شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الا ان القديم يمتنع ان يكون
فعلا لفاعل مختار وذلك الى ان المبدأ ٢ ليس بقادر مختار بل الان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع جسمانيه والى
انه ازلى تام فى الفاعليه وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان لحتراز عن شناعه نفى القدرة
والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع **قوله** دون
الموجب اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما عليه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه
بل يجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان
وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام
العلة واستدل الامام على امتناع اسناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره فى شئ يمتنع ان يكون حال
بقائه والا لزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه
ماسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر
فى الشئ وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده مستقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون
هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه **قوله** فالقدم يمنع عدمه فلما امتنع اسناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن
مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا وسط كمعلوله ١ او بوسائط قديمة كالثانى و ٣ لما يأتى
من امتناع التسلسل وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط
او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف
صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه ح يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز ان لا يكون
ذلك لذاته بل لقيام عليه الموجبه فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن

شئ من معلولاته قديما فامتنع العدم ولما ذلك على راى الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات
قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب فلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث
لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير هنا ويجئ لهذا زيادة بيان
بحث مادة ومدة **قوله** زعمت الفلاسفة ان كل حادث اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما
يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان
وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذا النفس مثلا قديم لجواز
استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة لا الى بداية كما فى الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير
المتناهية فى الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سيأتى بخلاف الحركة والزمان فانهما على
التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيط قديمة هى الحامل للصور والاعراض
بيانه انه لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى لما سبق من الادلة وليس
بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه
بل متعلقا به هو المعنى بالمادة ومما يتوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير
مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض
بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها قديمة قائمة بها اذ ليس القديم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غيره فان قيل امكان الشئ صفة له فلا
تقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما فى الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما
قبل الوجود قلنا سيورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
الذاتى اللازم للماهية الممكن فلا نم انه وجودى بمعنى كونه امرا محققا يستدعى محلا موجودا فى الخارج
وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادى فلا نم ان كل حادث فهو قبل
وجوده ممكن بالامكان الاستعدادى لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها
الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب فى شئ لان القابل للوجوب والامتناع هو الامكان

الذاتى لا الاستعدادى وفى قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه اولها ان الذاتى
لا تقتضى رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السوا والاستعدادى تقتضيه لانه حالة
مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها واتحاده الحادث وثانيها ان الاستعدادى يتفاوت بالقرب والبعد فان
استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من
المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتى فانه لا
يتصور تفاوت واختلاف فى امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق
بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادى وثالثها
ان الذاتى اعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان بخلاف الاستعدادى فانه كيفية حاصلة للشى مهيئة
اياه لا فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد
والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث
زائدة عند وجوده كلون الجسم فى اوساط التغير عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه
تردد **قوله** فان قيل اعلم ان للفلاسفه فى التفصى عن هذا الاشكال وجهين ح ان المراد الامكان الذاتى
ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجودا بعلقه موضوع موجود فى الخارج وتقريره ان الامكان
لا محالة يكون بالقياس الى وجوده والوجود اما بالذات كوجود البياض فى نفسه واما بالعرض كوجود
الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شى شيا آخر او يوجد له
شى حتى يوجد له شى آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء فى احتياجه الى
وجود شى حتى يوجد له شى آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات وهو امكان وجود الشى فى
نفسه فذلك ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا فى غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول فى الاحتياج الى موضوع تقوم به امكان ذلك الشى قبل وجوده بمعنى كون
ذلك الشى فى ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض فى موضوع وصفة
للشى من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشى مما يتعلق وجوده
بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان
امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشى من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض
لا جوهر وضعف هذا الوجه ظ لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان الامكان الحادث عرض يستدعى
محلا واستدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث

امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما فى الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان
الاستعدادى والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون
ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
لما فى التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى
غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى
شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو ممتنع بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معد
اللاحق من غير اجتماع فى الوجود كالحركات والاوضاع ويحصل بحسبها للحوادث حالات مقربة الى
الفيضان عن العلة هى استعداديه المتفاوتة فى القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون
الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة
التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث **قوله** واما المدة احتجوا على كون الحادث
مسبوقا بالزمان بوجهين اح انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك
بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده
مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشى على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقدير لا سيما على ان
التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم
ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما فى تحيز البارى ح حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما شاهد
من الموجودات متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده
ولا خفاء فى انه حكم عقلى ضرورى والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى ا على افتقار
كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى ب على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام
التقدم والتاخر منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة
المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم
على المتعلم واما بالرتبة وهى قد يكون حسية بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على البعض ماخوذا
من الحس لكونه فى الامور المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون الحكم ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم
الامام على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم

انصى العصاة وفى حان عليه الرحمة والغفران

الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان الكل
من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المقدم والمتاخر ان لم يجتمعا
في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج
المتاخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او
ان المتقدم ان توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرناه وان لم يتوقف فالتقدم ان كان
بالنظر الى الكمال فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم
اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله و ٣ ان كان بالنظر الى الذات
فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية
و ٤ يفتقر الى المحالة الى مبدأ به الاعتبار فان كان كما في التقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا اخفاء في انه ليس
الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون
للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمان بالمعنى الذي ذكر هناك امر المتقدم الذي بين اجزاء الزمان
والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا
يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت
كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا ضير في استغنائه عن الزمان تسميه مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال
بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب
والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال
بعضهم ان التقدم الزماني الحقيقي هو الذي بين اجزاء الزمان واما ما بين الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم
الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه فحق لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول
هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
راجعان الى الزماني لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر
ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان اللحاظ والشروع في ملاحظته قبل زمان اللحاظ في النوع ومعنى
تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني
بوسط او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان
معد لوجود اللاحق وشرط له كما في الحركة والتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينها كون

المتاخر

المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج المتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود
المتاخر وليس كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتاخر
بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى ٢ قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتاخر وجودا او عدما ولا المتاخر
يتلزم منه وجود الا عدما واما بالنظر الى مفهوم التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر تلازم وجودا وعدما
لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان متضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر
بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم
الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات
والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد ولا اخفاء في
ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما اشعر به ظاهر عبارة المواقف قوله ومن ههنا
ترددوا قد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة او التسعة بحسب
الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا للكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك
بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات
وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبنيا على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية
وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط والا فاللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه
والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان المتقدم امر زائد لا
لا يوجد للمتاخر كالتأثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له
زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في
الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء نسب الى آخر انه
يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد استعماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى
في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني
قوله المنهج ٤ في الوحدة والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب
فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم
الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا او عكسا بالمجتمع

الوحدة والكثرة

من الامور المخالفة واما ما يقال من ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فبناء على ان
الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما يعرف المبدا قبل
ذي المبدا والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة
بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي بالمعرفة والجهالة
قوله والقطع لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود
فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس
بواحد فحاول الشيخ على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين
الاول انا نتعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع
بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته والثاني
انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة
حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير
زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك **قوله**
وقد تستدل نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان
وتمسكات من الطرفين تشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان
المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة
جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة
لما كان بين ما واحد لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ضعيف ومنها ما
اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما
ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هف واما ان تكون
امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال او نقول
والوحدة جزء منها فتكون وجودية هف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ويلزم منه
كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا
كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون
الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون
للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار وبان وحدة الوحدة عينها اعتراف

بانها

بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة
الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى **قوله** المبحث ٣
معروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة
ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض بناء على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها
بحسب الافراد فمعروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن
فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كان وحدة
وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا
للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة
و المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم وان كان
بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع
والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين ملتقيين عند حد مشترك
كضلعي الزاوية ولجسمين متلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر وسواء كان الالتحام طبيعيا
كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام
فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك
وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها
بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع
ان البسائط المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة
التي هي محل للصورة والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد
مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة فقط ثم الواحد
بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالحجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت
الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص
من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة
منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء
او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات فلذا خص الواحد بالاجتماع وفي
عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف

الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف
والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة المتأخرين من الفلاسفة يسمى الناقص وفي الطوالع
التام د في كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من
جهة وحدة وجهة كثرة فلا امتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحدا وباعتبار كثيرا فجهة الوحدة اما
ان يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا
ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او
جزأ مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس
في الحيوانية او في جواب اي شئ هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب
الاعتبار دون الذات و٢ اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات
لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان و٣ كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير
الذي ليس عارضا للمنتسبين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين فان قلنا النفس
كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما كالبياض للقطن والثلج ٤ وبالجملة جهة الوحدة هو ما به
الاشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او بالاشتقاق قوله وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة
يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك والتواطي لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان
الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة
ولم يقل احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول قوله وكذا الكثرة تنبيه على الحكم
منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية
بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه وما قيل ان الفرد
اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من
الزوجية والفردية والمنطقية ومنها انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة
وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا
اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها
انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية تحصله
في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول
الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات

ولانها

ولانها الوحدة في الخارج فاذا اطلنا الزيد وعمرو مثلا بما انهما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو
ظاهر الاستحالة او بالمجموع منهما فيلزم في كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية قوله المبحث
٣ يمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيآن فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا
اجتمع الماآن في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء
والهواء صار بالغليان هواء واحدا او الاستحالة ككون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل ان يصير
احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين ١ ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او من
ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية هو بها هو فمتى زالت
الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فعين المتنازع وان كان تنبيها فليس
اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين ٢
ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء
لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا
اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا فانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقدير
آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط
موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث امر
ثالث فاعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد كما في الجنس والفصل فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين
لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما
فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا فلم يكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل
النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قوله
المبحث ٤ ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان
التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز
انفكاكهما فخرج المعدومات وكذا المعدوم والموجود واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فمخصص المعدومين و
خرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضا كونهما قديمين

لانهما سعكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفه المفارقه مع موصوفها سوا كان قديما
او حادثا لانهما سعكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفه فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب
التحيز وبحسب الوجود والعدم فلا حاجه الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا
التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفه التي ليست عين الموصوف ولا غيرها
هي الصفه اللازمه النفسيه وقيل بل الصفه القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه
الآن عدتهم الوثقى في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام
صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم لا فرق
بين الصفات المفارقه واللازمة ومعنى ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعه
غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر
فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز
انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد
امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفه اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفه وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان
المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع
دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه
العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ
احدهما للابهام كثيرا ما يقع كل واحد منهما وبما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد
يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي
شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث
انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في
التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقه ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار
كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما
انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين
فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين
فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره

قلنا

قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين فكيف يتغايران
والتغاير عندهم من خواص الوجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض
ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في العقل بل في
الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض يقول
وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعه للعبد وان يحصل بهذه الاستطاعة
غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة يصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى
مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظ على ما ذكرنا واما على ما نقل في
المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز وعدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه
يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز وعدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان
امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا
القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفه لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفه
دون الموصوف ولا ياتي الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم
لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب العقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا
ان يوجه التعقل اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفه لجواز ان يعقل عدم كل بدون
الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لاستحالة
يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك
من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك
تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي ثم هاهنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك
الموصوف عن الصفه في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقه كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر
بان النزاع انما هو في الصفه اللازمه بل الصفه القديمه قوله والجمهور ان الغيريه نقيض الهو
هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان
بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهويه
كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهويه وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى
الكل والصفه بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم
في الغيريه اضافه بها تصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان

احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لا يرمه في نفس الامر بما شعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول
بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام عما ذكره المتكلمون من ان
الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بالجزئين كما
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان
عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح اصلا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني
صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم
قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن
فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما ا فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير
الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد فيتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان
هذا الكلام ظ لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه
ودعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا
جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما ٢ فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير
المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا
يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية **قوله** وبعضهم قد يتوهم انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من
جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين
انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان
عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم
لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل السواد مع الجسم فانهما غيران
واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد
بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل ويرد سائر الامور
الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا
يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان
الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض

لا في

لا في المجموع المركب من المعروض والعارض **قوله** واعلم انه يريد ان مساعدنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة
لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين
الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها
لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا
اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولهذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان
وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين **قوله** ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك
في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون
معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية
دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك
في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر
وينوب منابه فمن ههنا قال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد
كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى
ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض
بانه لا تعدد ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب
بان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما
مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا
قوله واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه
فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما
وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من
الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظ في ان القاضي لا يشترط في المخالفة الغيرية
ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظ عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة
فمن وصف الصفات به وصفها بهما ومن لا فلا **قوله** ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين
اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا

فالماهية والصفات النفسية لم يحصل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تابع لوجوده

فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض

مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من انه نسبة العوارض الى كل منهما على السوية

فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما دح لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان

عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد

عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد استدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان لا يعلم طرو

شيء ان نظر لحصول العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع بحدوث

شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم بط للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه

لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان

ضده الذي هو ضد للمثل الآخر ايضا فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز

مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمط ولجواز القطع بانتفاء المكرر ضرورة واستدلالا

و ٣ بمنع المقدمات تمسك المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية

السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة او الضعف انواع من اللون

مخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض الجسم الذي

يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر **قوله** ومنها اى من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين

بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماع في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اى ما لا يكون

قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى

والعدميين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وساير الاضافات لكونها

اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم

زيد بلفظ التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى

امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل واحد ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم

فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه القابل واحترز

بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن

مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اى العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد

فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه

معا

معا ممكن ولذا صح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد

على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما

الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق

الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك

وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب

بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل **قوله** وعند الفلاسفة ما سبق

من اقسام الكثرة واحكامها على راى المتكلمين واما على راى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى

ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض وبالاعتبار

فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان

و ٢ المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين

كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما

في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان فان امتنع اجتماعهما

وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع

الاجتماع في محل توارده على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وقد يجب

بيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل

الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانها متقابلان

ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان

في الوجود في الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي **قوله** فان كانا موجودين يريد حصر

اقسام التقابل في الاربعة وبيانه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا

وجوديين فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان

كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا

للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب

كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم

وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون

المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع

واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم
القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون
سلبا لامر وجودى ليس بشىء فاذا جاز ان يكونا عدميين فلا ولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر فى السلب استعداد المحل فى الجملة لما اضيف اليه
السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم
كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف من صدق المطلق على المقيد
ولا بين العدمين المضافين لوجهين اح انهما يجتمعان فى غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق
فانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التى هى لا سواد
ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد
صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ومن انهما لو
اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا خرج النقض عن اشكالين اح ان مثل اللاانسانية مع الفرسية داخل
فى حد المتقابلين من امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فقط واما
التضاد فللاتفاق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم
وعدم اللازم كالسواد واللاكون متقابلان ح من امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب
والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما فى البياض واما غيرهما فظ ووجه النقض ان مثل هذا ليس من
التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفى هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين
انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما فى اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى
والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع فى التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان
يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية
واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى واما
ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد بالعدل والجور
او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية او جنسا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشئ
للخير والشر واما رابعا فلان الكلام فى اللاسواد واللابياض لا فى العدم المضاف الى السواد والعدم
المضاف الى البياض الا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع فى البياض واللابياض نظرا الى ان

اللابياض

اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجرى فى القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شئ من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين اح ان ذلك
بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها يكون فى المفردات
باعتبار الصدق اعنى صدقها على شىء وفى القضايا باعتبار الوجود اعنى صدقها فى انفسها فالمعتبر
فى التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع فى المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع فى الوجود
وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم من ان يكون فى المفردات والقضايا وتعتبر موضوع القضية
موردا او محلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس
زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مع وقال ابن سينا
ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان للوجود فى ذاته
او لا وجوده فى غيره قوله وقد يعتبر فى التضاد ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم
هو الذى اورده قدماء الفلاسفة فى اوائل المنطق واما فى مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فى كل
منهما قيدا آخر وهو فى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض
والصفرة وفى الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودى عما هو من شانه فى ذلك الوقت
كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى ا اعم
منه بالمعنى ح ض ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم
بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة
والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا التقابل الالتحا والمرودة وتقابل
البصر وعدمه عن العقرب والشجرة داخلا فى حصر التقابل فى الاقسام الاربعة لكونه خارجا
عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى
الاعم اعنى المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر
اما اولا فلان الضدين فى التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة

والفرديه للزوجيه صرح بذلك ابن سينا وغيره فهولا يكون قسما للتقابل الملكه والعدم ويقابل
الايجاب والسلب بل و في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكه والعدم يعني
ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكه كالسكون والحركه بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك
اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمه و في الذكورة والانوثه و في الزوجيه والفرديه على ان تقابل
الزوجية والفرديه عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين
والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب و ٣ اسم له مع السلب
كذا ذكر ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد ايضا
و ح يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قوله ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض
تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف
فكيف يجعل قسما من التقابل الاخص منه مطلقا وقسيما للتضاد مباينا له وتقرير الجواب ان التضايف
اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض لمثل السواد والبياض بمعنى انه لا
يعقل التقابل والتضاد الا بالقياس الى مقابل ومضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل
اخص منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد
مباينا له كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما قوله وان مقوليه يريد ان من حكم التقابل
انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظ في التضايف كان التوسط في
التضاد واما في الباقين فمتردد و بالجمله فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب
اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظ وبحسب الذات و في البواقي لاستلزامها على ذلك واوضح ذلك
بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وانه ليس بخير سلبي
الذاتي وكونه شرا سلبي العرضي ولا خفاء في ان السالب للذاتي اقوى و في التجريد ما يشعر بانه في التضاد اشد
لانه قال واشدها فيه ٣ اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط
بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق السالب الذاتي
بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى
كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركه والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غايه الظهور بخلاف البواقي قوله ومن حكم
الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى السلب

اعتبارات

اعتبارات عقليه لها عبارات لفظيه لا ذوات حقيقيه والا لكان للانسان مثلا معاني غير متناهيه لانه
ليس بفرس ولا ثور ولا مثلث ولا اشياء غير متناهيه كذا ذكره ابن سينا وبه ظهر ان ليس معناه ما
فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة
الى اللاسواد وهو موجود في الخارج قوله وانهما اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم و
القضيه كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البته سواء وجد الموضوع او لم يوجد بحيث امتناع اجتماع النقيضين
وارتفاعهما بخلاف ساير الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او
لخلوه عنهما كما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض والاب والابن على العنقا او على العقل
فان قيل ان اريد بالنقل الى القضيه حمل المتقابلين على الموضوع فالايجاب والسلب ايضا قد
يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقا اسود ولا اسود لاقتضاء المعدوله وجود الموضوع
وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكه والعدم قلنا
المراد ٢ في الايجاب والسلب و ٢ في البواقي وقد يقال القضيه انما يكون معدوله مفتقرة الى
وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى
طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنيه عن وجود
الموضوع لكونها في قوة السالبه فقولنا العنقا لا اسود اذا اريد باللااسود نقيض الاسود اعني
رفعه وسلبه فهي صادقه بمنزله قولنا ليس العنقاء اسود قوله ومن حكم التضاد ظ وفيه
اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم قوله ان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد
ان الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون
ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيله والرذيله اذا فرض كونهما جنسين ولا بين
انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او
من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا
يكون ضده هو البياض والآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات
ذلك على الاستقراء اما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد
يكون من جنسين كالفضيله والرذيله وكالخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفه والفجور
او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر
من وجوه ٢ ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما

دون غيرهما والطريق الى مية عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما
بين نوعين من جنس وهلان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دورط م انه ان اشترط في التضاد غاية
الخلاف وكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري للاستقرائي لان غاية الخلاف انما يكون
بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم تشترط فبطلانه ظ كما في انواع اللون م انهم
اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات
المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا
من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا
بين غاية السواد وغاية البياض م ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع
كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا **قوله**
فالواو التقابل من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من
العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة
علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا مقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات
لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لما سبق في تفسير التقابل و
موضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرات الكثرة على الشئ بطلت هويته الوحدانية وبالعكس
اى اذا طرات الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو
مراد الامام بقوله اذا طرات الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان
موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة
مقومة للكثرة ولا شئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظ واما في التضايف
فلان المقوم للشئ متقدم عليه وجودا وعقلا والمتضايفان يكونان معا في العقل والوجود
واما في التضاد فلان المقوم للشئ يجامعه والضد لا يجامع الضد بل رافعه فان قيل هذا كاف
في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا م لما سيجئ من ان المتقابلين بالايجاب
والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف
اما ا فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون بالشخص وكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية
و اللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية
والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او باعم عارض كالخير والشر للشئ

ومع

ومع ذلك مكفى الفرض والتقدير كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس
والامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين
التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما م فلانه
ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران
عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ منقسما بدون تعقل الوحدة وهو
كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير يولف
ويصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فم لكنه لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والاعمى وكالاب
والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اتحد نفس الموضوعين فان قيل
المراد م وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما لاجتماع
الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا م وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو
ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا
كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق
من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق
عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع
بحسب الوجود كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة
الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمنع اجتماعهما بحسب
الوجود يمنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من
غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل يشبه ان الكثرة
بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه فظ في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي
التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اى العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحصلة من انضمامها مجتمعة
مع الوحدة في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظ فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة
التى ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد توهم تضادهما بناء على تواردهما
على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالاخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية

وقف افصح العصاة مارے خان بادمعقول حضرت رحمن

بحث علة ومعلول

الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزايله التى هى نفس الكثرة موضوع الوحدة الطاريه لا نفسه والكل ضعيف **قوله** المنبع ٦ فى العلية والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان والا لزم ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية ومنهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان فى شئ واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التى هى علة لمعلولها معلولة لعلتها **قوله** المبحث ٣ قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشئ وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهى العلة الصورية واما بالقوة وهى العلة المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهى العلة الفاعلية او لاجلها وهى العلة الغائية وتخص الاوليان اعنى المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لا تعقل الا بهما وبما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وتخص الاخريان اعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا تعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور ٣ ان ما ذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء ٣ ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينتسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلية المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخله ٣ ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وح لا انتقاض ٣ ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج من تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث

لا شائبة الفعل لان الفساد ح اظهر ٦ ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ايضا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لما مر من ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه ٦ ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فان كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم فى الموجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التاثير ولا امتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون باموره عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى ذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط اصرار الخشبة ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة التى هى عين زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لا يقتضى الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا **قوله** ثم جميع ما يحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة العلة اما تامة هى جميع ما يحتاج اليه الشئ بحيث ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هى بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على

اطلاقه بل العله الناقصه او التامه التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغايط قوله وكل
من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كله وجزئيه
وباعتبار الى ذاتيه وعرضيه وباعتبار الى قريبه وبعيده وباعتبار الى عامه وخاصه وباعتبار
الى مشتركه ومختصه وباعتبار الى ما بالفعل وما بالقوة قوله المبحث ٢ يجب وجود المعلول
يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول
اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من
غير ان يبقى شيء يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج
الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند
وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله
تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح
ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم
لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر
الحادث لتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفه فيكون التقدم بالزمان لذات
الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل النص قاضيه بان ايجاد العله
للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا
عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا كون
الايجاد بعد وجود العله مع جميع جهات التاثير بعدية زمانيه ممنوع قوله فيعدم المعلول يعني لما ثبت
ان كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم
ان الاعراض الغير القاره كالحركه والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها تجب
ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها مقتضي عدم كل جزء بعد الوجود ولن يقف عليه ويطلع
على حقيقه الحال في بحث الحركه فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا
او مؤثرا قلنا يعد عدم مضاف فلا يمنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى
المعلوليه والعليه هنا لا التاثير والتاثر واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه
الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه

اما عدمه

اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله
بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع
جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العله باطل لما نشاهد من بقاء الابن
بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة
فالاب بالنسبه الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة واما تاثيره في حركات وافعال يعقبها
ذلك وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس ساير الامثله فان البناء انما يؤثر
في حركات تفضي الى ضم آخر البناء بعضا الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر
هذا على راي الفلاسفه واما على راي القائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق
الارادة فالامر بين قوله والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة
الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها
بتعاقب الاسباب قوله المبحث ٣ وحدة المعلول يريد ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين
يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزله والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله
واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفه حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط
وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما ١ وهو امتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين ١ انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة
واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقله بالعليه ٢ انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما
علة مستقله بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر فان توقف على
احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم
من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها بالعليه للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي
يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد يمثل بنوع الحرارة
الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركه والمناقشة في كون هذه الحرارات
من نوع واحد تندفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان

احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض
له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل
من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول والتعيين
العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية
عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث
يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون
الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما لما مر الخ بل الى مفهوم احدهما لا بعينه
الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن
لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه
لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما في معرض الاستغناء
ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها يعني ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته
المعينة التي اوجبته اعني احتياج المعلول الى علته وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل
بحيث يحتمل ان يكون تلك لكن منع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز
ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول
بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي
هنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل
يصح اسناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منها على سبيل البدل بان يكون الواقع هذه هو بعينه الواقع
بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها
واقعة بتحريك عمرو هل يكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول
وهذا غير ما يجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة كوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها
بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة
واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون تلك بالشخص **قوله** تمسك المخالف اي
الفاعل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد

وعمرو

وعمرو بدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة
الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالتشخص فيمتنع امتناع اجتماع العلتين ولذا فرضناها
في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال
بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من فرض تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على
اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الراي الحق **قوله** واما ۲ نعم بجواز صدور الكثير عن الواحد
فلوجهين اح اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فيرد على
الامتناع نقله البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
تعالى على ما سياتي **قوله** احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه آ انه
لو صدر عنه شيآن لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان عينه
بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه
وينقل الكلام الى مصدريته وهكذا فيتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه
من وجوه آ ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يكون جزءا من الفاعل ولا عارضا له
معلولا ۲ انها ان اريد بتغاير مصدرية هذا ومصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب
الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج ۳ ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج
لم يكن الفاعل واحدا حقيقيا في شئ من الصور لانه اذا صدر عنه شئ فقد تحققت هناك مصدرية
مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية ۴ ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل
لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب
وح لا يتم الدعوى كلية ۵ انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر
عن الواجب شئ فان المصدرية بعد ما يكون خارجة يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا
للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل ۶ انه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يصدر عن الواحد المحض شئ اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة
فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف
زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا
مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه
الاعتراضات كلها بان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقابلية الشئ للشئ من الاعتبارات

العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فنفي الحق الواحد من حيث هو واحد بل يستلزم كثرة
لجهات واعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه فتعدد ما به ولا يكون ثبوت السلب
عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يعيد القبول
فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث تعقل العقل
نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وكلامنا فيه ويكون في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ
واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء انه امر اضافي اعتباري اذ ربما يتوهم ان المراد به خصوصية
بالقياس الى الاثر يجب بحسب الاثر وانه وجودي بالحق فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية
بالقياس الى كل حركة فاقتضها ارادتنا لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها
الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الآخر واذا اصدر الشيء الواحد لم يلزم
تعدد الخصوصية بل لم يخرج ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات
انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا
يرد شيء من الاعتراضات ومحصله لكن للمحقق ان اكثر هذه المقدمات كلمات لا تصدرها شبهة وضلال
عن حجة وقد بين المط بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ودفع انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيآن فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته
للآخر ضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين
او شيئا موصوفا بصفتين هف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل
مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا اخفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل
من معارك الآراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر عن البسيط شيآن
فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح
ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم
مغاير لذات العلة بحسب العقل من كونه نسبة له الى المعلول الوجه ٢ ان الواحد الحقيقي اذا صدر
عنه ا فلو صدر عنه ب يلزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعدد
الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ تستند الى جهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ

فلا

فلا يكون متناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور آ عدم صدور آ و
هو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق
ليعصمه عن الغلط ثم يضله في مثل هذا المطلب الاعلى ويقع في الغلط الذي يتضحك منه الصبيان قرره بعضهم
بان عدم صدور آ صادق على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد
اجتمع صدور آ وعدم صدور آ وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين
وصدقهما على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
لا بان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي
هو الحلاوة وهنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور آ وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس
آ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ وكذا تقرير الصحائف وهو انه اذا صدر عنه
آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فاستلزم صدق قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه
لا قولنا صدر عنه ليس آ الوجه ٣ انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر
واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه لم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار يسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما
في الحقيقة ورد بانا لا نم استناد ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام
وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمه الذي هو
سخونة المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قوله ثم عورضت اي الشبهة المذكورة بوجوه
آ ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي امرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف
بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام
الى قابلية الجسم الحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما تستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش
في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك نقلنا الى جميع ما فيها ولها
شيء واحد تستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم
ان الحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما تحقيقا فظ
واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول
قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة
والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه ٢ ان كل ما صدر عن العلة التامة فله ماهية ووجود

كونه امرا موجودا وكل منها معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب
بانا لانم كون الوجود مع الماهيه متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهيه انما هي بحسب
الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منها معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهيه به لان هذا
هو الحاصل من الفاعل الوجه ٤ ان النقطه التي هي مركز الدائرة مبدا محاذياته للنقطه المفروضه على المحيط
واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فمحاذات
النقطتين اضافه قائمه بهما ولكل منها اضافه قائمه بها فلا يكون فاعلا لمحاذيات على ما هو المتنازع
ولو سلم فلحلاف الحيثيه ظ لا مدفع له الوجه م انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر
عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو ٣ وسلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلول له بوسط او بغير وسط و
هذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول ٢ مع وحدته بالذات كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول او بتوسط شي آخر وهكذا الى ما
لا يخفى شانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدا الذي ليس له فيه تكثر جهات واعتبارات شي كان
ذلك الشي واحدا بالحقيقه والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفه امور ستة هي الوجود
والهوية والامكان والوجوب بالغير ويعقل ذاته ويعقل مبداه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك
الاعتبارات امور متكثره وظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشي الذي
هو المعلول معلول ثان وعن المبدا بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول ١ و م معلول رابع
وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى
فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رساله في تفصيل ذلك واورده هذا منه
في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقليه لا تصلح
علة للاعيان الخارجيه ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقله بل شروطا وجهات تختلف بها
احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك وحكم بان الصادر آ عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير كان دورا
واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله

فلا

وهو قاضي محمود عوا الله

فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير من
اقتضاء السلب مسلوبا والاضافه منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قوله المبحث
م زعمت الفلاسفه ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا لشي وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع
اتصاف الواجب بصفات حقيقيه واحترز بقيد حيثيه الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها
ويقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين آ ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد
بعد تسليم كون القبول اثرا ما تا لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد
قابلا لشي وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعليه لذاته والقابليه باعتبار تاثر عما يوجد
المقبول فنا فلكن حال القابليه والفاعليه للشي الواحد ايضا كذلك فان قيل لا يتاثر عن نفسه
قلت فيكون اول المسئله ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة
قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهه اصلا ٢ ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان لان الفاعل التام للشي من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشي للشي وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض
بانه امكان عام لان معنى قابليه الشي للشي انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل
بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضنا الامكان العام
فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهوم الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي
تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشي واجبا للشي من حيث
كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له قوله المبحث لا لا تاثير للقوى الجسمانيه القائلون
باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانيه تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال
المرتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنه وعذاب الجحيم
واما الفلاسفه فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شي والشمس
لا يضي بها كل شي بل ما له بالنسبه اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة
والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص
بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقه بالتناهي واللاتناهي
هو الكم المتصل والمنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كميه المتعلق اعني الحركات
والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصاليه وهي عدد الآثار واما كميه اتصاليه وهي زمان الآثار وهو

مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب
الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى
التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل وعدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات
تصير القوى اصنافا ثلثة ا قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان و ب قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي
في زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه و ج قوى يفرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من
التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف ا بالشدة
و ب بالمدة و ج بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو
في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي
توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة
فقالوا الثالث ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر
له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر وانما قوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى
منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما
من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة
بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت مبتدى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من
حركة الاكبر لكون المعاوق فيه اقل فبالقسر ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر
آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية

فاذا

فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزمه التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء
لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله ويتساويهما
في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير
والكبير شروع في تقرير الدليل بحيث يتناول القسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل
على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندكم مستندة الى
قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما يجيء وتفصيلا
بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية
وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع
كما اذا فرضنا الحركة فلك القمر وفلك زحل مبدا من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان
دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيها اجيب عن ا بان حركات الافلاك ارادية
مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات
وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وعن ب و ج بان فرض المبدا الواحد للحركتين بان يعتبرا
من نقطة واحدة من اواسط المسافة مما يليها الطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب لاختلاف
في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدا مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدا حركة الاصغر اصغر
وعن د بان الاختلاف بالسرعة والبطوء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن ه بان دورات
القمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك اضافة موجودة
تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلاف
ما نحن فيه فان جملة الافعال وان لم يكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في
الحال يتفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير و في هذا نظر وعليه زيادة
كلام يذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل وبحث يكون تفاوت القوة على المعاوقة
او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير

كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه لا يلزم ان يكون حركته الصغيره ضعف حركة
الكبير وحركة الطبيعيه نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة
والنقطه والابوة **قوله** البحث ٦ يستعمل يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة
جامعة وهو ان يترامى عروض العليه والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعليه معروضا
للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العليه دون المعلوليه فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور
بمرتبة ان كانا اثنين او بمراتب ان كان فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لآخر كان متقدما
عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون
الشيء متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة
وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه
الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان
اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا
الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي
يصح قولنا اوجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى
انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم
فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في
تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء
ماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم توجد
العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم
يوجد العلة البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة
بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ
الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء
على ما يتوقف عليه **قوله** واما ٢ احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه ١ انه لو تسلسلت العلل

والمعلولات

والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الوجود
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن و
معلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة
بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا
لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا
واحدا نقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون
له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات
من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة
موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظ الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا
معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض
الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات
ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة
غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا
بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة
قلنا لا نم وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة
الفاعلية فلا نم استحالة كون بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول
حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من
السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية
من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير
انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع

العلل والمعلولات الغير المتناهيه موجود الممكنات مستند الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه
مع تعدد الواجب معلوليه الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة ولعدم الاولويه
ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واحدنا
الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم
من استقلاله بالعليه ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل الخارج خاصه وهو معنى الانقطاع
ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو النجار وحده بل مع وجود
الخشبات نعم يرد على المقدمه القائله بان العلة المستقله للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء
منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقله لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء
بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه شيئا فشيئا كالخشبات
السرير وهيئته الاجتماعيه بعد حدوث الجزء آ ان لم يوجد العلة المستقله التي فرضناها علة لكل
جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر منها عن
علته المستقله بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقله ايضا مرتبه الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها مقارنة
بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهه انه لا يفيد المط اعني امتناع
كون العلة المستقله للسلسلة جزءها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه
الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعليه والمعلوليه بحيث لا يخرج منها الا المعلول
المحض المتاخر عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر
عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول آ فنق الجملة هي جزء من السلسلة
بحقق السلسلة عند تحققها ويقع كل جزء منها بجزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على
نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبله ما قبل

المعلول

المعلول الآخر وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهايه فان قيل ما يوجد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد
السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونه من تلك
العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد عرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج
عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسله واحدة
او سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مترتب
قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهيه التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير
المتناهيه فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولويه بعض الاجزاء
ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا م بل الجزء الذي هو ما قبل
المعلول الاخير متعين للعليه لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع
آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الآحاد المعلله كل منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم
الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد
غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل قوله الوجه ٢ ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل
في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهيه الى علة محضة ننقص من طرفها المتناهي واحدا
فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانيه من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء
من التامة جزء من الناقصه لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد
جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصه لزم انقطاع الناقصه بالضرورة والتامة لا تزيد عليها
الا بواحد على ما هو المفروض فلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض
بوجهين اح نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهيه لانا نفرض جملة من الواحد
الى غير النهايه واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد بط بالاتفاق وان
يكون معلومات الله تعالى متناهيه للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها بط
عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكيه متناهيه للتطبيق بين سلسله من هذه الدورة واخرى
من الدورة التي قبلها وتناهيها بط عند الفلاسفه وثانيهما نقض المقدمه القائله بان احدى
الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير

متناهيه اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من
معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات
زحل اقل من دورات القمر مع لاتناهيها عند الفلاسفه وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون
لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى انتفائهما
من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزايدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد
الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوف وقد يجاب عن المنع
بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم بما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة
كما في سلسلة العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكيه فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها
من الاعتبارات العقليه ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهيه وكذا معلومات
الله تعالى ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
آخر واما عند الفلاسفه فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبه وضعا كما في سلسلة المقادير على ما
يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكيه لكونها متعاقبة
غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير
مرتبه فان قيل التخصيص في الادلة العقليه اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا
معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر
لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء
كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور
فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بازاء جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات
الفلكيه ولا في نفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من
هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان
يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبه والمجتمعه المترتبه وغير
المرتبه لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين
على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبه فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما

لاتناهي

لاتناهي من الزمان قوله م لما اشتملت الوجه ٣ انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة
لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم بط او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء
السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد
الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية
ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل انما في معلولية المعلول
المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان تكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة والقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان
احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو
بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه
السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية
والمعلولية لان معنى التكافؤ ان تكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية
ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء
السلسلة الى علة محضة قوله م الوجه م انا نقول المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل
كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير
له من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على
معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الآخر كونه معروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلة
ان توجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين قوله ٦ الوجه ٦ ان السلسلة المفروضة
من العلل والمعلولات الغير المتناهيه اما ان تكون منقسمة بمتساويين فتكون زوجا او لا فتكون
فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده
كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
وهما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم
لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوي حديث الزوجية

والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع قوله ٦ الوجه ٦
ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الآخر وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه من كونه محصورا
بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا
كان ما بين مبدا المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ
الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدا مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سبق ما بين خمسين الى ستين والاقرب
يصلح الدليل النظري اصابه المط وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه ربما فلا يذعن للمقدمة الحدسية
بل ربما منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها
كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين ازيد منه وقد بين الاستلزام بان المتالف من
الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منها
واخفى لان المتالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من المتالف من الاعداد التي كل منها متناهية
الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما تم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن هنا
الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو غلط قوله ٧ الوجه ٧
انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرها مجتمعة او
متعاقبة ففي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
آحادها او اكثر وهو ظ الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان
معناها ان ياخذ كل الف من الآحاد حتى يكون عدده مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا
بطلان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاقل اعني
الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض قطعا فيحصل جانب
متناه فيا في الترديد اما لزوم التناهي على التقدير ١ فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائدة على عدة الالوف
على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتالفة
من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير
٢ فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة
انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين

مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة التي هي اجزاؤها عده وآحادا على ما مر
ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل بان التساوي
والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم
استحالته فيما بين الغير المتناهيين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف
الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم منع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية
كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مائتها او عشراتها بحيث
الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدا الثانية كاذب قوله المادة للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي
المادة والصورة لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما
الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعلها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن
الفاعل يكون باعانة من الصورة عن احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة
انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها
عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون
علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة
اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع
كونها جزء من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل
لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة
بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظ لان تقومها بكل منهما يستلزم
الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم حينئذ هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد
ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها
الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الثانية قوله وقد يقال
كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق فالصورة للماهية الحاصلة في امر قابل
له وحده بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار
يصح اضافة كل منهما الى الآخر وايضا تطلق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف و
السرير والبيت فيكون هذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض
قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة

الصورية بان الهيئة السيفيه صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد تكون فى خشب
او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب
بل ان الصورة الشخصيه السيفيه مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادتها الشخصيه فانها لا توجبه بل قد
يكون بعينها مادة بشئ آخر والصورة الحاصلة فى الحديد ليست بعينها الصورة الحاصلة فى الحديد بل بنوعها
وهذا مشعر بان المراد بالصورة فى المركبات الصناعيه ايضا الجزء الذى يحصل المركب معه بالفعل ولا يستقيم
الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المفروض الذى هو الحديد والعارض الذى هو الهيئة فيكون
كل منهما داخلا فيه ووجوده مع آ بالقوة ومع ب بالفعل قوله واما غاية الشئ يريد بيان علية
الغاية دفعا لما يستبعد من كون المتاخر عن الشئ علة له فمعنى كون غاية الشئ علة له ان ذلك الشئ مفتقر
فى وجوده العينى الى وجودها العقلى بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعليه وهى فى كونها علة يحتاج الى
تصور الغايه من ان الفاعل ما لم يتصور غايه ما لا يفعل الا لغايه لم يفعله ومن هنا قالوا ان الغاية
ماهيتها اى صورتها الذهنيه علة لفاعلية الفاعل وانيتها اى هويتها الخارجيه معلول للفاعل بل لمعلوله الذى
هو ماله الغاية فان الجالس يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى
وهى ان الغاية لا تكون معلولا بل قديما كالغاية الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصود الفاعل
وان كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر وقد لا يكون للفاعل الذى هى غاية لفعله قصد واختيار كغاية
لحركات الغير الاراديه مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر فلذا قد يطلق الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم
يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعيه والاسباب الاتفاقيه غايات وقالوا ما تادى اليه
السبب ان كان تاديه دائما او اكثريا فهى غايه ذاتيه والا فاتفاقيه كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة
قد تتوقف عليته على امور خارجه عن ذاتها غير دايمة ولا اكثريه معها فيقال لها بدون تلك الشرايط علة
اتفاقيه فان اتفق حصول الشرايط معها وترتب المعلول عليها لا محاله فيسمى ذلك المعلول باعتبار
النسبة الى العلة وحدها غايه اتفاقيه وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرايط غاية ذاتية
قوله تنبيه اكثر الاحكام السابقه للعلة الفاعليه بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطه والمركبه والى الكليه
والجزئيه وكونها معلولا لامر آخر وكونها متناهيه الاثار الى غير ذلك انما هى على راى من يجعل بعض الممكنات
مؤثرا فى البعض كالفلاسفه وكثير من المليين واما على راى القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء
فمعنى علية الممكن للشئ جرى العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر
الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فى فعله

التحرك

المقصد الثالث

الاحراق يكون هى النار لا الماء وان وجد عقيب مماستها وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه
قوله المقصد ٣ فى الاعراض وفيه فصول خمسه فى المباحث الكليه وفى الكم والكيف وفى الاين وفى باقى
الاعراض النسبيه وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث آ من الكليات لتقسيم الموجود
ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان
مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقيه لما يجيئ من حدوث العالم والحادث اما
متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التى سياتى واما حال فى المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون
متحيزا ولا حالا فى المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سياتى من ضعف ادلته
وربما استدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى فى التجرد ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه
ظ لان الاشتراك فى العوارض سيما السلبيه لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما
يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما
ان لا يكون مختصا وهو الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركه والسكون
وزاد بعضهم الكون آ وهو الحصول فى الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع
او الشم او الذوق او اللمس على ما يجيئ تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفه
فالموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن
والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة
الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع
فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد بالجوهر
بالامكان ظ فالواو كذلك اذا لم تقيد مثل موجود لا فى موضوع فان معناه ماهيه ان وجدت كانت لا فى
موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زايد عليها ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده
فى محل بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر
مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زايل عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان
ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع
ويحصل الثانى صفة من آ كملاقاة السواد الجسم يسمى حلولا والموجود آ حالا و ٢ محلا والحال قد يكون بحيث
لا يتقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل
موضوعا قوله واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك

والاضافة وان ينفعل وان يفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل واكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف وركاكة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكر ثم اعترض بان التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه ان اريد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار فلا باس **قوله** وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبيانها محتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد فان جاز ان يكون ذاتيا لما يغايرها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها بل ما يكون مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون لجملة البعض منها ذاتي مشترك هو جنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة والحركة بعيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة

الاين

الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع فظاهر انها ليست من الكم والكيف والوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن هنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات **قوله** واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات في العشرة المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون نفس احديها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه **ا** انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر **ب** انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها **ج** التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس وبهذا اندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية دون الجنسية **قوله** وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظ ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن الح تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكم ظ وفيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظ ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والان فانها انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا احتياج الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل **قوله** واما صفات الباري يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه **قوله** المبحث **ج** قد يكون من الضروريات ما يخفى على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الخفى او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من

امتناع قيام العرض بمحلين

محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه بيّن
لميّته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين على
معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبّه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد
في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما
حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما
واللازم بط بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به
كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة وكذا قيام
العرض الواحد بمحلين ولهذا جوّزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة
فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بان الاقتران الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما
فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك التشخص
وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذلك في غاية الظهور و
جوّزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين
حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين آخرين اما أ
فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها
جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ض ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة
الفاعل المختار واما ب فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام
الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ض بقاء التالف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا
لا نم ان التالف الباقي بين الجزئين هو بعينه التالف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان يعدم ذلك ويحدث هذا
فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بنيته المتجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا
المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض
الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور والظ ان مراد ابي هاشم
ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التالف عند ازالة
احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تالف وحدوث آخر قوله

امتناع انتقال العرض عن المحل

المبحث ج اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو
ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما
يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل بالحدوث فيه باحداث
الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام
القوم من الاحتجاج على هذا المط وجوه أ وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ض انه من خواص
الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ض ان الانتقال عبارة عن الحركة الأينية اي الحصول في حيز بعد
الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع
آخر ولا نم انه من خواص المتحيز ب وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار
الماهية في شخص ض امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة وللماهية حال في العرض والا لزم الدور لان الحال
في الشيء محتاج اليه متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه والا لامر منفصل عنه لان
نسبته الى الكل على السوية فاقتضاؤه هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب
المواقف لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث
كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض
لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر
الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان
نسبة المنفصل الى الكل على السوية لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا
وهو ط ج ان العرض محتاج الى المحل ض فذلك المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ض ان كل
موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو مح واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه
وهو المط ورد بانه المتعين بعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم محتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع
انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه
كان مبهما غير موجود والمرجع لقولهم انه محل غير متعين بمعنى لا شرط التعين وهو اعم من الذي بشرط
اللاتعين فلا يلزم عدمه انه لو جاز انتقال العرض فتوجد حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه
او المنتقل اليه وهو بط لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل آخر فالامتناع
كون العرض لا في محل ننقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور وقد يورد اولا بالنقض بانتقال
الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او اليه او غيرهما والكل بط

امتناع قيام العرض بالعرض

لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل
اليه وهكذا حاله الانتقال الى هذا الحيز والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى غاية الامر
منع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قوله المبحث ٣ جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض
بالعرض تمسكا بوجهين ا ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر ب انه لو قام عرض بعرض
فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض من امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض
بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال
ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء
بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض
بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات
الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انه اذا قام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه
الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا
لعرض لا الجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة
بهذه الاعراض هي هذه لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة
عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين
بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم
بمحله فيمتنع العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط
عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما يجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم
بالجسم وبان السرعة والبطوء ليس عرضا زايدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد تخلله سكنات اقل او اكثر
باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فلعلهما لحركات انواع مختلفة والسرعة
والبطوء عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة
اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة
بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء واما الوحدة والوجود فقد
سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج عين الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او
واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من

شان

الاعراض لا تبقى زمانين

شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل قوله المبحث ٤ ذهب كثير من المتكلمين
الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها
عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان في بقائهما
الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين ا ان العرض اسم لما
يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذه
الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وليس اسما لما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل
يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى ب انه لو بقي لما بقا محله فيلزم ان يدوم
بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك
لكونها من توابع البقاء واما بقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه
وكلا الوجهين غاية في الضعف لان العروض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء
زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاؤه ببقاء آخر لا يستلزم
امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق
بوجهين ا انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام
العرض بالعرض ورد بمنع اللازمة فان البقاء على امتناع قيام العرض بالعرض ب انه لو بقي لامتنع زواله
واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب
فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال
شرط من شرايط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ونتسبه ضرورة انه يكون لزوال شرطه او وصل جرا
واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال
الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو
من الجانبين فرفع الطارئ للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما
نرفع نوع استقرار وسابقه ثبات لا يكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم
ان يكون له اثر لمعنى انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب
والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية واللازم باطل عندهما بعين ما
ذكر ودفعه بالمناقشة في بقائها كانسب الى النظام او في جواز زوالها كانسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة
ممنوع بان ا ضروري و ٢ مبين في بابه نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه

عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الآن بقاءه مشروط بالعرض
فيجوز ان يتقدم بان ينقطع تجدد ما الزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يجب هذا في العرض لانه لا يصلح
محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء او الذى هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس باعد من
قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فانه كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان
عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق فعناه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه
او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فمنع بعض مقدمات
بيان ابطال الجزء المنفصله وذلك من وجوه ١ لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو
اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كما ل ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة فتنعدم
عقيب الوجود غاية الامر ان يرجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام
العلة ٢ لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور والتسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا
بوجود اعراض يتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان ينتهى
بلا حقها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه ٣ لا نم انه
لو زال بطريان الضد لزم الدور او الترجح بلا مرجح اما ١ فلانه ان اريد يتوقف طريان الضد على زوال
الآخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم
الطريان عليه بالعليه دورا فالتزوم مم وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة
ممنوعه وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقه فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما
بدون الآخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لا سيما فى المعنه الزمانيه على انه يجوز
ان يكون العلة طريان الضد على المجاوره ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معلقا بالذات
لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما ٢ فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب فرفع الباقى ولا يندفع
به وان تساوى فى التضاد ٤ لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والقول
بعدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فمعنى انه بفاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اى يترك فعله
لا بمعنى ان يفعل عدمه قوله والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا
للاشاعرة وعليه بنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال
سيما الاعراض القائمه بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام
من غير تفرقه وان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى بقاء الاجسام

على

على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعراض بان الامثال المتجدده على الاستمرار قد تشاهد
امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لا يجوز وجود
العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فيدونه اولى لانه مم بقضيته اعنى الملازمة
وممنوع المقدم لما ان التعويل فى بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت
والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة تجدد
الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل ٢ فى الكم وفيه مباحث لما كان احكامه
الكلية والزمان والمكان من الاحكام الكليه بيان خواصها وهى ثلث الاول قبول القسمة لذاته حتى
ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطه والقسمة تطلق على الوهميه وذلك بان يفرض
فيه شئ غير شئ وعلى الفعليه بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية
واحدة وجمهورهم عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهميه لما يجئ الثانيه
قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه
الخاصة فرع الاول لانها انما تشتمل على اجزاء وهميه او فعليه لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون عدد آخر بها على
التساوى او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصه الاولى لانه لما كانت
الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة
لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل
القسمه بمعنى فرض شئ غير شئ الثالثة اشتماله على ما يعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل
كما فى الكم المنفصل فان الاربعه تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل فان السنة تعد
بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضه بالاصابع والاصبع
بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هى التى يصح تعريف الكم بها لا الاولى لان
المساواة لا تعرف الا بالاتفاق فى الكميه فيكون تعريف الكم بها دورا الاان يقال المساواة واللامساواة مما
يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا فانه لا ينال الا بالعقل فيقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا
الثانيه لان قبول القسمه من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وارى انه
بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام فى الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول ما هو اعم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا اختصاص له
بالمتصل دون المنفصل ولهذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا

احد القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواضع من انه كان اخذ القسمة الانفكاكية فسهو لان الامام قد
صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية تستحيل عروضها للمقدار اذ عندها تبطل المقدار وتحدث مقدارات
آخران نعم المقدار يعد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه قوله والمتصل من احكام
الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا
ح المنفصل وهو العدد فلا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره
انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد ويكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي يوهم انه كم منفصل لما
ما سيحقق في بحث الحروف و آ المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود اولا ح
الزمان والمقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان
قبلها في الجهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل التجزية في جهة و آ السطح امتداد يحتمل التجزية في
جهة ويمكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك
والجسم يحتمل التجزية في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او
بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح
الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه
حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط مثلا تلتقي على نقطة مشتركة والسطح
على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون
نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف العشرة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك
وان عين واحد من العشرة للاشتراك كان الباقي تسعة لا عشرة وان اخذ واحد خارج صارت
العشرة ستة قوله ويختص بمعنى ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل الشرطان لا يكون معه غيره حتى
ان اصحاب الحكماء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن احدهما كذلك والا لامكن
تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حده من جهة العرض
والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هف وتشترك الثلثة في امكان
اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها
كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وسمي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا

وسمي

وسمي بالخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا قوله ومن الكم
قد يقال الكم ما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان
والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله
كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة
والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية والمقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة
والقلة و آ الفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف
الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه
الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم
بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا تصور بين عددين غاية الخلاف ولا
اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما
قابل للآخر ومقبول له قوله ولا تنافي بمعنى ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان
فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار
وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة
كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا تقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة
بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى
نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار
ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض
الكم المنفصل الكم المتصل الغير القار والقار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
قوله والمقدار قد يوخذ بمعنى قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات
محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان
الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين
او البعد الماخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا و آ الثخن المعتبر من اعلى الشيء
الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا يكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح
سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
قوله وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في بحث

الوحدة والكثرة مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات المعينة بل من الاعتبارات
الذهنية واما الزمان فلما سياتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متالف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه
التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره
يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها
ولو سلم ان المقادير ليست جوهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة
للخط ولا يثبت الجسم التعليمي ولو ثبت فلعله من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا
جوهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورة
له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله
وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم موقوف على تناهيه ضرورة ان غير
المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي مفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان
السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة متوقف على حركتها الوضعية المستديرة ليحدث
نقطتان لا تتحركان هما قطباها ويتوهم بينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف
على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير
لا يكون نفسه ولا جزء منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة
حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط
للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى
نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي
مشروطا بالعدمي ومتصفا واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة
بعضها مع بعض فقد تجتمع وتفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت
المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فلا دلالة لما ذكرتم
عليه ولئن سلم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم عما يتوقف
عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب
مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك
الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر
الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد ذلك الجواهر

جواهر آخر قوله البحث ٢ في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه ١ انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما
على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل
لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتاخر
مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام المتقدم فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب
بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس
قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان شرط
كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في خمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس مناسب ان يسمى التقدم بالذات ٢ ان الزمان اما ماض او مستقبل وحاضر ولا وجود
للاولين وهو ظاهر وكذا ٣ لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو ممتنع لامتناع اجتماع اجزاء الزمان
في الوجود او غير منقسم وينتقل الكلام الى الجزء ٣ الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات
متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي عرض الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الحركة موجودة
لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع
وجودها معلوم بالضرورة قلت هذا النقض لا يتم الا الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا
استدلالا لان الوجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزى
الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتاتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من
المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة
واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما
فات بعد الكون ولا المستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انهما لا يوجدان في الحال فان قيل الماضي
لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من
مطلق الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الوجود عام منحصر في اقسامه فما يكون موجودا اما في الماضي
او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا
في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق
وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا

فی زمان فلهذا قال ابن سینا ان عدم تناهی الحرکات الماضیه لا یوجب البته لا نهایات امورا موجودة متصفه
باللانهایه اذ لو کانت موجوده فوجودها اما فی الماضی واما فی الحال واما فی المستقبل والکل ممنوع نعم لم تم انحصار
الزمان فی الماضی والمستقبل والحال بل فی الاولین لان الحال لیس قسما براسه بل حدا مشترکا بین
الماضی والمستقبل ویجوز ان یکون کل منهما موجودا فی الجملة وان لم یوجد فی شیء من الازمنه لا بد
لامتناع ذلک من دلیل فان قیل الموجود فی الجملة اما منقسم فیجتمع اجزاء الزمان او غیر منقسم فیلزم
الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنه والمعیه ای عدم مسبوقیه البعض بالبعض وغیر
منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ینقسم بالفعل وقد یجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال
قوله ۳ الوجه ۳ انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدیه لا یکون
الا زمانیه لان المتاخر لا یجامع المتقدم فیلزم ان یکون للزمان زمان لان هذا لیس من قبیل التقدم
والتاخر فیما بین اجزاء الزمان للقطع بانه لیس بذاتی واذا امتنع عدمه کان واجب الوجود وهو محال لانه
مترکب یقبل الانقسام وبعضه حادث وبعض اجزاءه فانیا والواجب لیس کذلک واجیب بان
کون العدم بعد الوجود لا یستلزم ان یکون فی زمان بل یجوز ان یکون فی الآن الذی هو طرف الزمان
الذی مضی وانقضی اعنی الطرف الذی به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا یقتضی
الوجوب الذاتی المنافی للترکب والنقض لجواز ان لا یقتضی الوجود نظرا الی ذاته غایته ان یکون
دائما بتجدد الاجزاء علی الاستمرار والاتصال فیه قوله واثبته مثبتة الفلاسفه فی وجود
الزمان بوجهین ا انا نفرض حرکه فی مسافه معینه بقدر من السرعة وحرکة اخری فی تلک المسافه
مثل الاولی فی السرعه فان توافقتا مع ذلک فی الاخذ والترک بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافه
معا وان توافقتا فی الترک دون الاخذ بان کان ابتداء الثانیه متاخرا عن ابتداء الاولی فبالضرورة تقطع
الثانیه اقل مما قطعته الاولی وکذا ان توافقتا فی الاخذ والترک وکانت الثانیه ابطاء فانها تقطع
اقل فبین اخذ السریعه الاولی وترکها امکان قطع مسافه معینه بسرعه معینه وامکان قطع مسافة
اقل منها ببطؤ معین وبین اخذ السریعة الثانیه وترکها امکان اقل من الامکان بتلک السرعة المعینه
فهناک امر مقداری ای قابل للزیادة والنقصان بالذات یقع فیه الحرکه ویتفاوت بتفاوتها ونعنی ان قبول
التفاوت منتهی الی ما یکون بالذات وهو الذی عبرنا عنه بالامکان ونسمیه بالزمان فیکون موجودا
ولیس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافه ولا امتداد المتحرک لانه قد یختلفان کالحرکة فی تمام المسافه
تساوی نصف تلک الحرکة فی السرعة مع الاختلاف فی المقدار وکالحرکتین المتساویتین فی مقدار المسافه

مع

مع اختلاف مقدارهما فی الامکان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ وعلی العکس بان یقطع السریعة فی ساعة
فرسخا والبطیئه نصف فرسخ وکحرکة الجسم الصغیر والکبیر مسافه معینه فی ساعة او حرکة الجسمین المتساویین
فی المقدار یقطع المسافه احدهما فی ساعة والآخر فی نصف ساعة فان قیل قد بنیتم اثبات وجود الزمان
علی مقدمات یبتنی الحکم فیها علی وجود الزمان کالحکم بان هذه الحرکة مع تلک او متاخرة عنها ای بالزمان
واسرع منها ای یقطع المسافه فی زمان اقل ویقطع فی زمان مساو لزمانها مسافة اطول فیکون دورا
قلنا لا نم توقف صحة هذه الاحکام علی کون الزمان موجودا فی الخارج فان المنکرین یعترفون بکون الشیء
مع الشیء او بعده وکون بعض الحرکات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان
تحقیق ماهیه الزمان وکونه مقدارا للحرکة لا اثبات اصل وجوده فانه بدیهی الوجه ۲ ان کون
الاب قبل الابن ضروری لا یشک فیه عاقل ولیست هذه القبلیه نفس وجود الاب وحده لانها اضافیه
بخلافه ولانه قد یوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد یکون عدما لاحقا
لا یتصور کونه قبل الوجود مع اتحاد العدمین فی کونهما عدم الابن وهذا معنی قولهم العدم قبل
کالعدم بعد ولیس قبل کبعد فتعین ان قبلیة الاب وبعدیة الابن لامر آخر ولا بد من ان ینتهی الی ما یکون
ما لحقته القبلیه والبعدیه لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذی یکون جزء منه قبل جزء
منه بعد بحیث لا یصیر قبله بعدا ولا بعده قبلا وسائر الاشیاء یکون قبلا لمطابقته الجزء القبل
وبعدا لمطابقته البعد حتی لو وجد الاب فی الجزء البعد والابن فی الجزء القبل لکان الاب بعد الابن
واجیب عن الوجهین بان ما ذکرتم من الامکانات القابله للتفاوت ومن القبلیه المتصف بها
وجود الاب من الاعتبارات العقلیه دون الموجودات العینیه بدلیل انها تتصف بها الاعدام
فان من الیوم الی راس الشهر اقل من الیوم الی راس السنه وان عدم الحادث قبل وجوده فزعم الفلاسفه
ان المقصود التنبیه علی وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروری یعترف به العامة ومن لا سبیل لهم
الی الکتاب ولهذا یقسمونه الی السنین والشهور والایام والساعات ویجری انکاره مجری انکار الاولیات
وانما الخفاء فی حقیقته قوله فزعمت الاشاعرة القوم وان ادعی بعضهم ظهور انیه الزمان فقد اتفقوا
علی خفاء ماهیته فقال الکثیر من المتکلمین هو متجدد معلوم یقدر به متجدد غیر معلوم کما یقال آتیک عند
طلوع الشمس وربما یتعاکس بحسب علم المخاطب حتی لو علم وقت قعود عمرو وقال متی قام زید یقال فی
جوابه حین قعد عمرو ولو علم وقت قیام زید وقال متی قعد عمرو فیقال فی جوابه حین قام زید ولذلک
تختلف تقدیر المتجددات باختلاف ما یعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب کما تقول العامة اجلس هنا

والقارى لجلس قدر ما قرئ الفاتحة والكاتب قدر ما كتب صفحة والترك قدر ما يطبخ مرجل لحما
ولا يخفى ان ليس فى هذا التفسير تصور ماهية الزمان واما الفلاسفه فذهب ارسطو واتباعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللا
مساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من
زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا
حقيقة الانفصال فيكون تالفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذى لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافه ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى مجتمع الاجزاء
فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وهو ممتنع ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها
لازمها الانقطاع لما بين من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان
لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها
اصغر ليصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة
بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف
للزمان وتحصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها
بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره
يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات
حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لا يتجزى ومثل
امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون
عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والزام الخصم اياها بان يجعل
هذا احتجاجا على اتفاق الفلاسفه فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما بعضه الموضوع وانما يلزم لو
كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قوله ثم عورض اى الدليل المذكور
بوجوه الاول ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة به اما الملازمة فلانه يجب ان
يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لانه يمتنع
الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب فى التقدم والتاخر واما بطلان
اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكارها جاز انكار ذلك وبهذا
الوجه ابطلوا قول ابى البركات ان البارى لا يتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر وما لا يكون فى الزمان

ويكون

ويكون باقيا الابدان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه
ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما
يجئ تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى
المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهم محض لا تحقق له فى الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان
مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو ممتنع وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن
الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان
تصور وجوده بدونها ممتنعا واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى
والاستقبال وان لم توجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها ثم وجد او ساكنا فتحرك
او تعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار
هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس
بديهيا كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك
وابديتها وبهذا ظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راى البعض وقد يجاب
اما عن آ فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتاخر
وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة انه لو وجد
بدله حركة لكانت فى ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان
واما غير المتغير اعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء
يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتاخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار
غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء فى الفرق بين حصول الحركة
مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وانهما معان محصلة متمايزة لا اشكال فى ان يعبر عن كل منهما بعبارة
ترى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وربما يسمى الدوام المطلق والذى فى الماضى هو الازل والذى فى المستقبل
هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما قدم من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما
ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا القسم لا يندفع بالعبارة واعترض
بانه لا استحالة فى الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه
على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب

انه لا يصح ح ما ذكره ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على ان انطباق مدة البقاء
على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس
الزمان نفس النسبة بل المتغير الذى نسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح
به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين معا فى زمان واحد ثم قال وعين
الحركة او المتحرك انما نسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر
وان كان بقياس ثابت الى الثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت
بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها ظرف للامور الثابتة ولا توهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد
والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام
الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدا الزمان لم يتحقق
الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء
الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد
وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو
متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل ما قاله
الامام وأما عن ح فبانا نختار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر غير قار يوجد منها جزء فجزء
من غير ان يحصل جزءان دفعه وهذا معنى وجودها فى الخارج واما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدا الى
المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزءان دفعة بل لا يزال
يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ بعد شئ وهذا ما قال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كالآن
فى الحركة بمعنى هو الكون فى الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالى الآنات
لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة
يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان
ح لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها
وان لم يكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزى فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد
منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محذور واجيب بان المراد ان فى العقل امتدادا لا وجود له فى
الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرض لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة
ولا يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار يحصل منه فى العقل بحسب استمراره

وعدم

وعدم استمراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها
من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته الحركة واذ لا وجود للجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية
العارضتين لهما كذلك وهذا برهان للعدم كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفتان لزم وجود
معروضيهما معا فى الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما قال من ان الموجود فى الخارج من الزمان معروض
للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما نسبة عرضتان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول
هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث
على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية
والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان ونسبته ولزم وجود معروضيهما
لمقاطن كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية
ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما فى الخارج
فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية
الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد فى الخارج من امر غير قار
يحصل منه فى العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا من موجود او من موجود قار بحسب ماله
من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما يجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداده التقدم
والتأخر ومنه الماضى والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق
انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا
الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة محتاج الى البرهان
قوله وذهب القدماء اى من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل
تقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر
بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم
تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود وبعده لا ينافى الامكان
الذاتى بمعنى جواز العدم فى محله ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعدم التعويل
على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة
او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر بحسب عدم الفلك
على وجوده بمعنى كونه فى زمان سابق ماض والوجود فى زمان لاحق حاضر والفناء فى زمان آخر مستقبل

فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب
والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة سمى سرمدا
والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا وبالجملة فتثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير
بحال دخول الحس فى مثل هذا المتنازع الباطل الذى لا يرجى فيه تقرب الاراء على شىء قوله المبحث الثالث فى
المكان لا خفاء فى انية شىء ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر — المبحث الثالث فى المكان
من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو
واتباعه من المشائين او البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويحصل به واليه ذهب كثير من الفلاسفة
والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مادى قائم
بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بحيث ينطبق
بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان يشغله شاغل ويسمى
بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان فراغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا
وقد يكون اقل واكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء
من الماء والهواء وغيرهما فما بين اطرافه امتداد قد شغله الماء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور
بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء [illegible] بمعنى انه منسلك
فيدخل فيه الجسم بالة من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على
المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية
التى بها تقبل الجسم الابعاد ويمتاز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه
فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع ان يخلو عن شاغل
وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء من المتكلمين وبعض الفلاسفة ففى هذا البحث مقامات
ا ان المكان هو السطح او البعد ب انهما ان الخلاء ممكن او ممتنع قوله المقام ا احتج القائلون
بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح و ا باطل لوجهين ا انه لو كان هو البعد فاما
ان يكون متوهما مفروضا على ما هو راى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا لانه
يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال المكان هذا مساو لمكان ذلك او ذا نصفه او ناقص عنه بنصفه
او ثلث او ربع او نحو ذلك ولانه يقبل الاشارة الحسية والانتقال للجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا
المكان الى ذاك والاضافة بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والانفصال والاتصال الى غير ذلك مما

من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون محققا موجودا على ما هو راى افلاطون ومن يتبعه وهو ايضا
باطل لانه لو كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم
ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مع ما مر فى ابطال التسلسل وان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس
البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة
الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان
قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى فى قبول الحركة وملزوم المنافى فى الشىء مناف لذلك
الشىء ب ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل
البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بالحس
فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم
ارتفاع الامان من البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر متداخلة وكون
المتمكن مساويا للمكان فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الآخر حصل من تداخلهما هذا المقدار
المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق ج ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده من المادة على ما
يحكون فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر فى
نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا
بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة
وافتقار المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين
على ان ما ذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه
المتمكن قوله حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم
بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان المتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صحيفة دقيقة كان
السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصحيفة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط
بالصحيفة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكذا اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة فانه يزيد السطح المحيط به مع
انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له
ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطح المحيط به مع ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة الفلك الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد ثابت

وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او بعضها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد
مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان بعينه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مغاير
للاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا يكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والمجوز كانتقال الماء فى الفلك ومنها
علم توقف الحكم بكون الجسم هنا او هناك على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه
شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب
الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط متحركة بحركته من موضع الى موضع وبالجملة
فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة
بعض اللوازم او فى لزومها على ما لا يخفى قوله المقام ٣ المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل
سواء سمى بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند
من جعله نفيا محضا وعدما صرفا لا تحقق له اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه ١ لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها
بحيث تماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففى
اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يشغله الهواء الواصل اليه من الخارج بعد مروره بالاطراف
والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض
ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من احدهما
وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد جانبيه قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك
وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى وبالوصول اليه من المنافذ والمسام
بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو
عند نابع جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لا زمان
اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم
التفكك فلا نسلم استلزامه الخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك
الزمان فتحقيق الجواب بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المط الا بشئ منهما نعم لو جعل الملزوم هو الارتفاع
اعنى لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون الملاء وصول آنا تعين منع امكان
الملزوم ٢ لو لم يكن الخلاء بل العالم موجودا لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فجسم
فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل

باعترافكم

باعترافكم بل بشهادة العقل فى كثير من المواضع كحركة عصافير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم بل
فاما ان يستقر فى مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع
الجسمين فى حيز واحد وهو باطل اتفاقا ودخل واما ان لا يبقى بل يتكاثف اى يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم
المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة فى الصغر والكبر وذلك هو القول
بالهيولى وسيقوم الدليل على بطلانها او بكونه ذا اجزاء بينها فرج الخلاء فتقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل
خلاء يسع الجسم المتحرك فلزم خلاف المط لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثانى
فى مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر
عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان آخر
فيلزم تصادم الاجسام وبعض هذه الترديدات يجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى
خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء
فتعين ان يكون المكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء تتخلل وتتفاوت
الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا
من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتى بل غايته القدح فى مقدمات اثباتها
وهو لا يفيد فى معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد توقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر
على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما فى المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بينهما
التقدم بل المعية كما فى عصافير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه
لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقال السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين فى حيز
وههنا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون
دور تقدم فلا نسلم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج
الخلاء ٣ انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث
لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما يجئ من تناهى الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح
لا يكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه
انا شاهدنا امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء
ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم يصر خاليا بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان
الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث

لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيها الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديده
وتشديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم
يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملأ الزق من الشراب اذا جعل في زق ثم جعله
في ذلك الزق فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب خرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان
شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره
الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء حين امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل
هواء يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تشديدها وكذا الزق المنفوخ
يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان
يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعتصار شيء يسير على مقدار الزق **قوله** حجة الامتناع احتج القائلون
بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم مماس لهما بل فراغ يمكن ان يشغله
شاغل موجود اكان او معدوما بوجوه آ انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع العاوق مساويا
لزمان تلك الحركة بدون العاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من
الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ
من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة
في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على زمان حركته في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء الا بحسب قلة الزمان وكثرته لاجل قلة العاوق
وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي العاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم
العاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام
القوام بحيث يكون جزء العاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة
بانقسامه غير موقوفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي العاوق
من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات
السابقة سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة
بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا يكون اذ في المعاوق القليل يكون ساعة
بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي ضعف المعاوقة الكثيرة التي تم ساعة

بازائها

بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة
القوة المحركة والجسم المتحرك تستدعي زمانا محدودا يجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق
ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان
الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من
غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي ليندفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من
الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل
كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطوء ليندفع
بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون في
مسافة وزمان ينقسم كل منهما الا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان فالاولى ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا تستدعي شيئا ويرد
على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه محالا وان لم
جاز ان يستلزم المح فلا يكفي في اثبات بطوء الاولى وتعين كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى
ما لم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطوء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى
في زمان اكثر فلا يثبت المجردة من السرعة والبطوء قلنا دفع الاعتراض انما يتوقف على ثبوت البطوء
ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن
هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر
وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا
مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وح لا يرد
الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا ينافي استدعائها بنفسها شيئا من الزمان
ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الا مع شيء من العوارض لكنه لا يدفع
اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان **قوله**
الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز معين منه دون حيز ترجيح بلا
مرجح لكونه متشابها صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد
واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاجزاء
واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة

المختار وكون طبيعه بعض الاجسام مقتضيه للاحاطة بالكل وبعضها القرب من المحيط او البعد عنه
الوجه م انه لو وجد الخلا بين الارض والسما لزم في الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السما لان الرامي قد
احدث فيه قوة ضاعفة لا مقاوم لها الطبيعه لا بعونه مصادمات من الملا واجيب بانه مع استناده الى
الفاعل المختار انما يتم لو كان ما بين الارض والسما خلا صرفا ولا نسلم وجود خلا خارج عما منها او مختلط
بالاجزاء الهوائيه الوجه م انه لو وجد الخلا لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع
اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهوا بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلا وكارتفاع الماء في الانبوبة
اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبه ضيقة
من غير ان ينزل من الثقبه عند شد راس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ورد له على ما هو مقتضى
طبيعته عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبه وسدت
بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبه فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى
حيز الخشبه خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملا لا يجامع الخشبه واجيب بانه
يجوز ان تكون لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلا واللازم قد يكون اعم فلا
يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا بحسب الناظر لكن لا يقوم حجة على الناظر
قوله الفصل م في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس العاليه سوى الرسوم الناقصه
اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان المركب من الامرين المتساويين لا يكون كل واحد منهما
فصلا بمجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما قام الدلاله على امتناعه ولم يظفر للكيف بخاصه
لازمه شامله سوى المركب من العرضيه والمغايرة للكم والاعراض النسبيه الا ان التعريف بها
كان تعريفا للشي بما يساويه في المعرفه والجهاله لان الاجناس العاليه ليس بعضها اجلى من البعض
فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبيه الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته
قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبيه ومن جعل النقطه والوحده
من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمه احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة
بالذات والاوليه لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة
نظرا الى المتعلق وان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شي اخر كالعلم والقدرة والاستقامة
والانحنا ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم
تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة

فالمعنى

فالمعنى بالكيفيه ما ذكر فلو كان شي مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفيه والمشهور في تعريف
الكيفيه انها هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شي خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان
ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد م
اعني عدم اقتضاء القسمه على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها
تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر قوله وينحصر بالاستقراء اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانيه الكيفيات المختصه بالكميات الاستعدادات والتعويل
في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف
التعبير عن كل اسم بما له من الخواص طرق متعدده حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول
فالاول او م فالثاني او م فالثالث والا فالرابع والمنع عليها ظ فلا يصلح الا وجها لضبط ما علم
بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفا كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانيه بالكمال وتعبير
ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص بالجسم من حيث الطبيعه وعن
المحسوسات بما يكون هويتها انها تفعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون
فعاله بطريق التشبه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلحق بحدقه شبيهه اي
مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا التثقيل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل
والخفه من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفا بانهما منها وذكر في موضع اخر منه انه
لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات
المختصه بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع الكيفيه المختصه بالعدد
يعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن
المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن
المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث عنه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث
الوحده والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب
وهو من الرياضي ورد بانه نظر لا طائل المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد
كذلك لانا نقول لم يكن معنى كون الكيفيات النفسانيه مما لا يتعلق بالجسم في الجملة انها لا يتعلق
به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا يتعلق به خاصه بحيث يستغني عن النفس قوله القسم

الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها مخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل عن انفعال العناصر
بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة
من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج و لانفعال المواد وهذا معنى قولهم تخصيصها او نوعها والا فالحرارة
ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض كبياض الثلج والعاج على ما قيل
وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها اشد بهذه الشبه بان تسمى بهذا
الاسم تميزا بين القسمين **قوله** الحق ان اول الكيفيات الملموسة اي التي لا تخلو عنها شيء من الاجسام
العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فلا خفاء في وجودها
فما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء واما ماهيتها فما يذكر في معرض التعريف لها فانه على
بعض ما لها من الخواص لا افادة لتصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات
وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية
فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض لها ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات
وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكم اي رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام
وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم
الغريب عما بينها ويقابلها التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وبمعنى الفعلية
ما سبق من جعل الغير شبيها الا مجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة
قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل
المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتمييز وغير ذلك
وتحقيقه ان ما تاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى ذلك الى انقلاب الجوهر
فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما لزمه تفريق المتشاكلات بان يميز الاجزاء الهوائية من الماء وصعدها
مخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم تشتد التحام بسائطه ولا اختفاء فان الالطف
اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع
المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من
الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان
الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدثت

تسيل

قوله لا يتميز الاجزاء الهوائية [illegible]

تسيل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج
في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعيد او التفريق بناء على المانع لا ينافي كون خاصيتها
التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات **قوله** وقد يقال الحار والحرارة على حرارة
النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة
ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم لانه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارة
مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية
التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء الذين تظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من
الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق
للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي
بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر
افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند فعلها على العناصر
بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة
هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج
المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه متبعد عن التضاد لانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفيض عليه مزاج معتدل به
حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية
والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية و
ابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع ضرر الحار
الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي
من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان يكون هي الحرارة السماوية او النارية ويسند آثارها المختصة
بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزأ من المزاج الخاص **قوله** واورد
المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بالملامسة وفهم منه ان
الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد
رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه في

كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق
ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا تم
ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل
انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا
انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف
وبناء على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق بانه يجب ان يكون اليابس
المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط صغر الاجزاء الهوائية
وهذا القائم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي المعلم واعترض
على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال
فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظ واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار
الصرفة وانما ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا وقد التنور شهرا او شهرين
انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا
لو اوقد الف سنة فداخله الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا
ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب
ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع
بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول
الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في
اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها
يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن
وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء
شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال فتغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان
متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن
عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم قوله واما مثل البلة فقد يعد في
الملموسات البلة وهي الرطوبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها في الامتناع

والظهر

والظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق
واتصال الامتداد ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابله الهشاشة وهي
ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد تقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في العسل ولسرعة التاثر من الملاقي كما في الورد وللشفافية
كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح
الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل
مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث
في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من
الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأ لهما لا نفسهما قوله المبحث ٣
قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات
الملموسة ولا يقع اشتباه في حقيقته ومغايرته للحركة والطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا
حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في
الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما
يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان حقيقته ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من
اي قسم من اقسام الكيف قوله وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات
في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان
اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع
الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة
انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان
لا يتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق و
راسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب
صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فتتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدامه
اعتمادا الى الخلف وبالعكس وكذا في اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر

الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا
ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ولكل
بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما فى الجسم من الاجزاء
عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من
لا يقول به وبالجملة فالمحقق من انواع الاعتماد الذى لا يحتمله التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة
اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم
الى حيث ينطبق مركز ثقله اعنى النقطة التى تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض
والمضاف كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى
حركة الجسم حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم
فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء **قوله**
ولما راجعين ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة
واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو راى الجمهور وذهب
الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما تظهر النار من رطوبة الثقيل كالذهب
ويبوسة الخفيف كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة فى بعض ما هو ثقيل وخفيف
من غير دلالة على عليتهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر
الفردة متجانسة لا تتفاوت فى الثقل والخفة وانما تتفاوت الاجسام فى ذلك عائدا الى كثرة الجواهر
الفردة فى الثقيل وقلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان تحدث فى المركب من الاجزاء
القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من الاسباب كسائر الاعراض
من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الراى بان الزق الواحد يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق و
تساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة وهى ان يملا الزق ماء ثم تفرغ فيملا زيبقا اذ لو كان اجزاء
الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلا بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء
وان يحس فى وزن الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلا
وعدم انجذاب الماء بالطبع الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر المختار وان فى الخلاء قوة دافعة

ويكن

ويمكن ان يقال لا تحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية **قوله** ومنع القاضى
اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد ربما
يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له
بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات معناه جواز
ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها
متعددة متضادة لا تقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير
متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى الجهة العلوية يحس منه اعتمادا الى الجهة السفلى ولو
جذبه غيره الى الجهة السفلى يحس منه اعتمادا الى الجهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على
التقاوم والتساوى فى القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين
الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد
وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى الحجر الذى يرفع الى فوق فان الواقع يحس مدافعة
هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان
كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدا قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا
لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما
قيد بالذات لانه لا يمتنع الحركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب
السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائى ان الحركتين
الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما ولا يرد ما قال الآمدى ان هذا
تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن
تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى والسكون بشرط الحصول
على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى
حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتمادات والجواب انه ان اريد بالمبدا القريب تمام العلة
فلا نسلم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر
على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعى وغير الطبيعى لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض
بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين
الى جهتين متقابلتين عند منعه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو

كالساكن الذى يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا **قوله** والمعتزلة يسمون الطبيعى من الاعتماد
لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعى مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف
الى السفل قسرا وكالاعتماد الى باقى الجهات ولهم اختلافات فى باب الاعتماد منها ما قال الجبائى
ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لمن نشاهد فى الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا
شق خرج الهواء صاعدا وسال الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به من الثقيل
لا اثقال بحوران لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه سيما وطبائعه
لانا نقول لو لم يكن فى طبيعته الصعود والطفو على الماء لما زاده وطاءة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر
الاثقال سيما اذا بقى الزق مشدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فى طبعه
صعود لا يحصل من اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائى لصعودها
وطفوها سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء بها لا اثقال بجواز ان يعيده التركيب حالة موجبة
للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار
سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت
جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء
الخشبية منعها الانفصال واوجب الامتناع ومنها ما قال الجبائى ان الاعتماد غير باق لازما كان
او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان والطعوم تمسك الجبائى بان
الانسان اذا حامل على حجر هابط فاعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما فى اخص
اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا ها واعترض بان ما لا سبق من الاعراض كالاصوات وغيرها الافرق
فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور
ورد اولا بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم و٢ بانه مثل بلا
جامع ومنها ما قال الجبائى ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من
فتح بابا او رمى حجرا فما لم يحرك بيده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه
فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة واعتمد
عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم
يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة
والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامى متاخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يدفع عن حيزه

امتنع

امتنع استقلال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة
التداخل لا يوجبه لجواز ان يكون باندفاع هذا واستقلال ذاك فى زمان واحد كما فى اجزاء
الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر
بالعكس او ما لم يحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا عكس
فالاقرب ان المولد الحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد شيئا مختلفة
من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب
القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود
الجسم الى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا
لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتاليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم **قوله**
والفلاسفة يسمونه اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعى والقسرى والنفسانى لان مبداه ربما انبعث
عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسرى كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد
وشعور فنفسانى كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعى سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا
كميل الحجر المسكن فى الهواء او اقتضيا على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتمدد ومنهم من سمى
المقرون بالقصد والشعور ارادة وجعل النفسانى اعم منه ومن احد قسمى الطبيعى اعنى ما لا يكون
على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما ساقى فى بحث
الحركة مع زيادة كلام فى هذا الباب ثم انهم قد ذكروا الحكما ما يدل على ترددهم فى ان الميل
نفس المدافعة المحسوسة او مبداها القريب الذى يوجد عند كون الحجر صاعدا الى الهواء او
ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعى لا يوجد فى الجسم عند كونه فى حيزه الطبيعى والا فاما
ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المط بالطبع متروكا بالطبع
ولا تنافى هذا فى مبدا الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل
الطبيعى لا يجامع الميل القسرى الى جهتين لان اجتماع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى
فالحجر المرمى الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد
ذلك عند زوال عليه القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما فى الحجر المدفوع الى
اسفل فان فيه مدافعة هابطة بعضها للحجر داخل وطبعه واخرى لحدثها فيه القاسر

على حسب قوته وضعفه ولهذا تكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتفاوت تلك السرعة
بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي تحرك صاعدا بالقسر ثم رجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله
القسري يزداد ضعفا بمصاكات يحصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني
مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته
في الاشتداد ومنها اشد الامر على وجود الميل الطبيعي ان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر اختلف حركتاهما في الحركة والبطؤ وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل
الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل
والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
في الكبير اكثر منه وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما اشتد
ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يمكن الحق من ذلك الا
بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة هاهنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه
الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يختلف عنه
ولا يصدر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على
نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقته
واما اطلاقها على المزاج وعلى الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على
النفس النباتية او نحو ذلك على ما يذكره الاطباء فمختص بالمركبات قوله النوع ٣ المبصرات
ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان مشروطا بالاول
وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعدو الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن
المقادير او الاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال
وكالطول والقصر والصغر والكبر والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء
والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة
فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء
الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله المبحث ا حقائق الالوان بل جميع المحسوسات
ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما

طرفي

طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة
تختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط في التضاد بين غاية الخلاف والا
فمتضادة قوله والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة
والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت
افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع
من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية
كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت
فيه افراده كضوء الشمس مثلا واما منع الاشتباه من جهة ان الانواع قد تكون لجملة جملة منها
عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات
المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك
الجملة نوع واحد بخلاف الاصول فانه لا يفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل
ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات الا
ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعيته لتقارب
انواعه بخلاف اللون واما توهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع
البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا
فانه ليس نوعا للماهية ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت
حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت [illegible]
يوجد فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها
لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون العارض مقولا بالتشكيك فانا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل
في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو
مفهوم العارض فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت

ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السوا

اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض

الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل ان يقول

فتوجيه منه على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض

باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج

عنها داخل في هوية بعض المعروضات مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون

الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى

هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية

في الكل على السوية وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة

بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة

النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل

ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان

كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سوا كان عارضا

لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية

وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم

التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت

الخط الاطول والاقصر بتفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان

الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما

اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزا الماهية

لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه وداخلا في ماهية بعض انواعه قوله

المبحث ٣ زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهوا ونفوذ الضوء

في اجزاء صغار جديه شفافه وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد

يتخيل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان يتخيل بحسب

اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهوا وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء

فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات

تحقق

محققة لا تخيله وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي حقيقتها ولا حدوثها باسباب

آخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهوا بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا

ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع

ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائيه بل اخرجت الهوائيه عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدوا

المسمى بلبن العذرا فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل

في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ما طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماء آن فينعقد فيه

المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف

ونفوذ هوا فيه فانه كان متفرقا منحلا في الخل ولا لتفاوت اجزاء متفرقه وانعكاس ضوء البعض

الى البعض لان حدوث ما القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحاله وكما في الجص فانه يبيض

بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهوا فيه اظهر ويظهر

ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء وسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب

فيه سوى مخالطة الهوا بالمشف بل ادعى حصوله باسباب آخر بعد ما كان لا يعلم حصوله الا بهذا

السبب على ما قال في موضع من الشفا لا اعلم هل يحصل البياض من سبب آخر ام لا وكان صاحب

المواقف فهم وحاشاه من سوء الفهم من بعض عبارات الشفا حيث يقول في بيان سبب البياض

في الصور المذكورة ان اختلاط الهوا بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولزوم

لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطه ومما استدل به في

الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهوا بالمشف امران اح اختلاف طرق الاخذ من

البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على

اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة

الهوا للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه

اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه

لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا

البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربه ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان

لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض

لا يجب ان يكون مخالطة الهوا بالاجزاء الشفافه مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب

السواد والبياض على الخفاء مختلفة وان تعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم تعكس عند
الافراد **قوله** واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله
الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي
لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيل لانتقال محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما
يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة منافاة القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحث
يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظ وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان
ممتنع الاتصاف به وهو بط وليس بشئ لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف
به ما دام قابلا وهو حق **قوله** وقيل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين
منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان البياض والسواد اذا
اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي يشرق عليها الشمس
والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة
حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق
حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية وان انضم اليها
بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم
النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها
انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص اما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا
التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا **قوله** المبحث **٣** الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات
وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها
على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من
ذات المحل بان لا يكون فايضا عليه من مقابل جسم آخر مضئ فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء
والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض
المقابل للشمس فهو الضوء وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس

من

من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار
المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء **٢ و ٣** وهلم جرا على اختلاف الوسائط
بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء
عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب البعض والا لكان مانعا
للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو
في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي
او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط
للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا ياتي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك
القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا
موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي
للمجعولية هو المعدوم الصرف **قوله** ولهم تردد للاختلاف بين المحققين من الحكماء في
اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء
البخارية والدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما نشاهد من النور المضئ في افق المشرق
وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس
اذ لا مانع سوى انفعال الحس من ضوء اقوى وضعفهما ظ لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب
ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان
اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز
ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله
انه يجوز ان يضر الافراط كما يضر التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب
ان يحس به مضيئا كالجدار واللازم بطلان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط
الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف **قوله** واما الظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل
من الهواء المضئ بالمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد
من المضئ بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس
بظل وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف
الاسباب والمعدات كما نشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها

حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة تبتنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام
والمقادير وما نبهنا وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما
لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه
بحسب الكمية الاتصالية والانفصالية لا بحسب قبول الانقسام **قوله** واذا كان قد شاهد الضوء
ذو فوق وتلالؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب بحيث اذ هابا بحيث يكاد يستره فان
كان ذاتيا كما للشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة يسمى بريقا **قوله** البحث ٥ زعم
بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضئ ويتصل بالمستضئ متمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان
كما نشاهد فى السراج المنقول من موضع الى موضع وتنعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب
المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الراى وجوه ١
انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات المختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ٢ انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس
الى الارض مع خرق الافلاك التى تحته ٣ انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذى يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم
لزوم الاستتار فلا خفاء فى انه مرئ حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا
واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل
على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب
بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته
بالمرئ شرط للرؤية **قوله** البحث ٦ الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن
ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا
يتمسك فيما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازى
من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم
الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير ممتنع على انه قد صرح
بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور بالليل **قوله** النوع ٣ من الكيفيات المحسوسة

المسموعات

المسموعات وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض
لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة البيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء بسبب
تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة
شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس
القرع والقلع على ما توهم بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع
والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك ١ باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود
للصوت فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك
بانه لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير
انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه
وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك
الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها وتميز القرب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول لو صح ١ لما ادركت الجهة
التى هى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من
يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى
الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح ٢ لزم ان نشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز
بين البعيد القوى والقريب الضعيف ونحن فى الصورتين المتساويتين فى القرب والبعد المختلفتين
بالقوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد فى مقام آخر وهو انه
اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء
الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم
يسمع الخارج الا من حيث انه فى اول المسافة الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذى هو
مبدا حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ
اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه ولا بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه
لا من حيث انه فى اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين واليسار ودنى القرب او البعيد

فظهران في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان
القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك تدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام
ان التمييز بين الجهات والقرب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات
الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركه حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من
الاشكال وجوابه ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا له بل يدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة
بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة
ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع
الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان
لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا
الصوت عند الصماخ نتبعه تاملنا فتنادى ادراكنا الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته
ومبدا وروده فان كان يبقى منه شيء متادبا ادركناه الى حيث ينقطع ونبني ذلك ندرك الوارد
ومورده وما يبقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما يبقى من قوة امواجه وضعفها
ولذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه ضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدا
لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي قوله ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء راى الفلاسفة
انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم الهواء المجاور
في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع الواقع في تلك
المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وشككوا بوجوه ١ ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان
الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على
وصول ذلك الهواء لما كان كذلك ٢ ان من وضع طرف انبوبة في فيه وطرفها الآخر في صماخ انسان
وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة
وصول الهواء الحامل للصوت الى الحاضرين ٣ انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا
ويتاخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع
يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع
بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر

السماع

السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان
هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تتوجه على المناظر واستدل على بطلان توقف
السماع على وصول الهواء بوجوه ١ انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب
والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه
على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار ٢
انه لو كان كذلك لما ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتها الى خلافها
والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على جهة ولذا لا يخلو عن
تشويش السماع ٣ انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع
نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من
الرقم على الماء وقد صار رملا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا
يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا نرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع
اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقته الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث
الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة
عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المنافذ والحق
ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك
المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح
ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا واعلم انه حدث الصدى وهو ان
الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل وجدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته
كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدا وترددوا في ان
حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بينا وبين المقاوم يكيف
بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع صدمة
الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئة واحداثه كيفية فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ
من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات قوله المبحث ٢ قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز
عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في
عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض

فى عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الغريبة احترازا عنهما فان كلا منهما
يتميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة
وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا
فى المسموع لانها ليست بمسموعة الان فى كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة
والبحوحة بقى النظر فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفى ان الحدة والثقل
من المسموعات خلاف مثل الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع فان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
خلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع فى
الطوالع من ان الحروف كيفيات يعرض للاصوات فيميز بعضها عن البعض فى الثقل والخفة كلام
لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له فى الثقل
فاراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز فى المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف
الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل ونبيه
على خصوصياتها **قوله** وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلث تقدم عندهم فى الحروف
وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى
اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهى المسماة
فى العربية حروف المد لانها كانها مدات الحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة وتندرج فيها
الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف
فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا
ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت مراما مخرجه
الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع
الابتداء بالمصوت واما الخلاف فى ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا
او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة عن اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها
صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا فى الوقف مثل
زيد وعمرو واما اذا كان الصامت 1 حرف لين و 2 مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان 1

مصوتا

مصوتا ممدودا به وتقدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على استاعة كالتلفظ ببعض الحروف فان
ذلك المقصور فى الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروطا بالصامت فلو كان
الصامت مشروطا به فى بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان
يسبقه صامت والصامت فى الابتداء مشروط فان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا
استحالة فيه **قوله** وينقسم اى الحرف باعتبار آخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء
فزمانى فان لم يمكن كالطاء فآنى وهو انما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع او فى آخر زمان
حبسه كما فى غلط وما يقع فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآنى للصوت يكون بمعنى انه
طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى ما يشبه الزمانى كالحاء والطاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجمع
عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا
واحدا **قوله** والى متماثل ومتخالف يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وما
سواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد تختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة
كالباء الساكنة الذى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالباء
الساكنة والمتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللواحق يكون افراد النوع الواحد
اما متحدة فى السكون والحركة كالباءين الساكنين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة
كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة او المضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب
العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ما هو المصطلح
لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الباءان
الساكنتان من قبيل المختلف ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض **قوله**
والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض المتاخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم
فاوردنا فى ذلك ما صرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع
المصوت المقصود يسمى مقطعا قصيرا مثل لَكَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا
ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل
هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع
الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل
ولذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده و 1 المقصور و 2 الممدود

فنا المقطع الممدود بالاعتبار ٢ صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء
وبالاعتبار ١ مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية
من ان لا لام والالف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت
المقصور فيكون المقصور مدرجا فى المصوت الممدود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات
ابعاض حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود قوله ويتألف من الحروف الكلام
ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة
وبالمميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب
والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذى يصح السكوت عليه والى غير التام
واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت
عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية
مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل قى وقوا او مركبا
من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع والافعال
اجزاء المركب الفاظا وحروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وما ذا من مقطعين ويا زيد
من مقطع ولفظ وزن فى امر المخاطب من مقطع وحرف وارتضى واخشوا من لفظ وحرف
ويشكل بمثل قى وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الآن يقال انه من حرفين صامت
ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف
قى وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا استتار هناك قوله وزعم الفارابى ان القول من
مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج انه ذو
جزء مقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفى بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع
مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على وبالعكس مثل
كان ثم يركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغرها ما يقدر به الالفاظ
هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكثرها ما ذكر فيه المقصور اولا ثم
اردف بالممدود والقول ربما يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر
كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى ذراعين او اكثر
واجيب بمنع الكبرى وانما يكون كذلك اذا كان التقدير لذاته وهٰهنا انما عرض للقول خاصة

الكم

الكم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل قوله
النوع ٤ المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال
ثلثة للفاعل اى الحرارة والبرودة والاعتدال فى احوال ثلثة للقابل هى اللطافة والكثافة
والاعتدال بينهما وبيان انية ما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكورة فى المطولات ثم تركب
من التسعة طعوم لا تحصى عدته باختلاف المركبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا
وامتزاج شئ من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا يتميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون لها
اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما فى الحضض بضم الضاد وفتحها نوع من الدواء و
كالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما فى السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة فى العسل
المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندباء والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان والفرق بين
القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة
فى الطعوم هى مثل ما فى اللحم وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه
لانه لا يتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية الا بحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو
الذى يعد فى الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندباء مركب من المرارة والتفاهة والمرارة محضة
قوله النوع ٦ المشمومات وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف
اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من
الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها بحسب اللغة متساوية فى الوقوع على الكيفية او على
المحل وعليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع
او لما يفضى اليه كالبواقى ومن هٰهنا يقول ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت المصوت
ولمست الحرير ولينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته قوله القسم ٣ اى
من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما
من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات
من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب
لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت
ملكة والا فحالا ولا تباين بينهما فقد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها
ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى

يقال بدل

الوهم ووقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير
العوارض المشخصة قوله فيها الحيوة بمعنى الحيوة في حق الله تعالى وأما حيوة الحيوان من الاجسام فقد
اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها
والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال
المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس
والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع
وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما يجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى
ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه بحيث اذا خرج من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع
ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى ١ اعتدالا نوعيا و ٢
صنفيا و ٣ شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة
مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة مغايرتهما بالضرورة وكذا تغايرا القوة
الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما تم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس
والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك
الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة
وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل يعني انا نريد ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير
باقية فلا تكون هي هي وهذا اشعر كلام ملخص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه
الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية
لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم متوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك

الآثار

الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة
المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج
الى البيان قوله وعندنا لا اشتراط ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط
بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم
لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط
بناء على ما شاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال
النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شد او ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران
وهو لا يفيد الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع
كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة
فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان
يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا
نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة
وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر
بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام
حيوة بالآخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال لو كانت الحيوة غير
مشروطة بالبنية حيث تحصل في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة
به بقيام حيوة بالجزء ١ لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذي به تحقق البنية قوله واما
الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما تتصف بالفعل وهذا معنى ما قيل انه
عدم الحيوة عما من شأنه اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة
كما في العمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده الحيوة
موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هي كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان
يحمل على ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من

غير جرح واحتوز بالقيد الاخير عن العقل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبنى على ان المراد به
الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت
وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق فى الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم
فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف
الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج **قوله** ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ
من الكلام فيه والذى استقر عليه راى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره
عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو
المدرك او آلته التى بها الادراك وهذا معنى ما قال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان
يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارجى او محصلا ابتداء وسواء كان منطبعا
فى ذات المدرك او فى آلته والمراد بالمشاهد مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها ما به يدرك
تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى
ما يكون بآلة فيكون فى محل الحس كما فى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية او فى المجاور
كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية فى محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور
على ما هو معناه اللغوى لا الابصار او ادراك عين الشئ الخارجى على ما هو المتعارف ليلزم فساد
التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور
عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك
الحسى تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل
الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء فى انه حصل لنا حال
لم يكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الامر الا ظهور ذلك الشئ
عند العقل وليس ذلك بوجوده فى الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له فى الخارج من المعدومات
بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ فى الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه بل بوجوده فى العقل
بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث لو وجد فى الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى
بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من

وعند الوجود الذهنى

ادراك

ادراك الشئ سواء والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا
يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبنى للفاعل او المفعول واما الاعتراض
بان ذكر المدرك وما به يدرك فى تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشئ الذى يقال
له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقته هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا
للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل **قوله** حقيقته اشارة
الى ما ذكروا من ان الشئ المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها
واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادى فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند
المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ويكون ادراكه دائما ٣ يكون صورة منتزعة منه و٣
يكون صورة متحصلة فى العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو
مجرد فى نفسه كادراك المفارقات اولما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات
واعترض على ١ بوجوه آخ انه يقتضى ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما ما دام الوجود
واللازم بط لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على ثبوتها وماهيتها الا بعد النظر والتامل وانما
الكلام فى ماهية النفس ولا يجوز ان يكون ذلك ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه فيما
هم يقولون ان علمنا بانا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشئ للشئ وحضوره عنده يقتضى تغاير
الشيئين حتى يمتنع علم الشئ بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة
بعلمها بذلك وهلم جرا الى ما لا نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن ١ بمنع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتبارى كاف والاعتبارات العقلية
تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو لم يغب
عن نفسه فمن حيث تعتبر شهوده يكون عالما ومن حيث تعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث
تعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ اعنى حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب
الخارج **قوله** ولما كان صورة الشئ اشارة الى دفع اعتراضات الامام وغيره منها ان العلم
لو كان بحصول الصورة المساوية التى ربما يسمى ماهية الشئ يلزم من تصور الحرارة والاستدارة
كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يلزم اجتماع الضدين
كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته وماهيته
وكذا جميع الصفات وفرق بينهما فان الهوية حرية مكنوفة بالعوارض فعله الصفات الخارجية

والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها تم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على
الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها
فضلا عن المساوات وجواب آخر وهو ان حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال
لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة
وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف
انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان
ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا
او احاطة بكنه الشئ او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا
لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس
كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي وكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك ولنا الكلام
في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها
على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس
صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متاصل هو الصورة وما
ذكروا من انه لو كان كذلك لزم من ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة
ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول
الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما
للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للجدار اولى فلا يرد ما
ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كالمدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم
الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه
يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن
حضور صورة منه ومثال عند المدرك لحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك

المحسوسات

المحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من
الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول
والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك لحصول
في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على
ما هو المراد بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس
كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للوجود العيني
الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته واستحالة كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته
معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع
هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار
فلا فكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس
لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما
المستحيل كون الشئ جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في
موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من
حيث تطابقها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض
يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية
في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى
بالحصول تحقق آخر واما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك بهذا
الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان
العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متاصلا موجبا للاتصاف
كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها
فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا الكلام في هو هذا
الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال
ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها

حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد يؤخذ من حيث ان الحصول غيرها
فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا هي
تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم
عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يثبت لها العقل ولحقها
احكام وعوارض لا تحاذي بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح
جعل الكلية من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني
فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود
في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في
العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من جعل
العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او جعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان
للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة
الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا للقول بها معنى قوله والمتكلمون يعني ان من لم يقل
بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم
واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء
العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امور او لكل منهما فيكون اربعة
وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور
الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم يرد
عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمعروضات
التي يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تحقق في الذهن ايضا لم يتصور
الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من ان امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون
او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا ضروري البطلان في الممتنعات لا يقال غاية ما في الباب
اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نقول الادراك بمعنى واحد لا يختلف
الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا
فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة
لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون

فيه

فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في
الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج
عينا وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث تحققها وقيامها بالذهن وحصولها فيه
علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن
معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج
كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة
للخارج وذلك لان هذا انما هو في صورة الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات
وغيرها فيكفي مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم
بالممتنعات ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل
ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا
معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وح لا يرد اعتراض الامام بانه مناقض
اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من ان له ان يصطلح
على ان المعلوم ما يتعلق به العلم من الاشياء قوله المبحث ٣ الاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك
والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيآت المذكورة ولكن في حالة حضوره وغيبته
والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء
الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء
آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والتخيل
مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة
تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض
الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس في

كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية قوله وعند الشيخ ابي الحسن
الاشعري الاحساس بالشيء علم به والابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا
البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وكذا بين
العلم بهذا الصوت وبين سماعه وهكذا بين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب
بانا لا نم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر به ضروري كيف وانا نحكم
عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك
الشيء بالحس هو حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء
بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك
فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه فالحق ان اطلاقه
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي
وادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام
التصديق اعني اليقيني منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا
وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة
فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن
ما ليس بيقيني فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظ عبارة البعض
ان اليقين مقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف مقارن الحكم بامكان النقيض
وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين هو ان يكون بحيث لو اخطر البعض
بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط
لا يتركب من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال
فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد
يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد
بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل وامكان طريان الشك فم وان اريد
الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا نسلم بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع
الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا منحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد
الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس

واذعانها

واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام وجمع من المتاخرين ان غير الجازم اما ان
يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللا
وقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك
الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك
انا شاك في كذا قوله والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما
ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان
والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث
التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل بما في
الواقع مع الجهل بانه جاهل به فتضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل
اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الآخر
وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما بالعارض اما اولا
فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل
في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من
اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد
مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة
اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات فظاهره معارضة
ويمكن تنزيله على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون
كذلك لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد في الدار
فالمتجدد علم وحين خرج جهل قوله المبحث ٣ العلم اما قديم وهو علم الله تعالى واما حادث
سبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث ثلث الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس
ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات
يكون بالضروريات مع ترتيب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل
عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية
هي مبدأ لتفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حصول صورة المركب بحيث يعرف

اجزاء متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة
فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد
حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية
بمنزلة العلم التفصيلى وبهذا تبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن
اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان تكون صورة واحدة
مطابقة لكل منها على انها مساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان تكون صورا متعددة
لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا وغاية الفرق ان يقال ان حصول
الصورة ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بان تحضر واحد
بعد واحد فتفصيلى لكن على هذا لا يكون الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل
المحض التفصيلى على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة يطابق الكل
من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل واحد منها واحدا من
الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالى مجرد تميز الشئ عند العقل ومن التفصيلى ذلك
مع العلم بمميزه وقد سبق الكلام فى ان العلم بالشئ هل يستلزم العلم بالعلم به وفى انه على تقدير
الاستلزام هل يلزم من العلم بشئ واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز
وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية قوله المبحث ٤ قال الامام لا يجوز انقلاب
العلم البديهى كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا فى جزم الذهن بالنسبة
بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتى له والذاتى لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمة الاولى
مختص بالاوليات وذكر الامدى وغيره ان انقلاب النظرى ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق
الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما تعلق به علمه النظرى والمعتزلة عولوا فى الجواز
على ما تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته تعالى
لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم
نفى الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان فى العلم بالله الانقلاب جائز و
ليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما واما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه
مكلفا به واما انقلاب الضرورى نظريا فجوزه القاضى وبعض المتكلمين لان العلوم
متجانسة اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل

بواسطة

بواسطة الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال
واحد جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التى فى زيد ما جاز على التى
فى غير زيد بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان
بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين
او ادعى ان حقيقة الكل هى الصفة الموجبة للتميز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة
وكذا التصديقات فيجوز على الضرورى من كل منهما ان ينقلب الى النظرى منه والجواب
بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه
لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد
عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكره الامدى من انه لو سلم التجانس
فلا شك فى الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك مبنى على انه
فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادرى كيف ذهب
عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لا يجعل الاشتراك فى الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضرورى لا يجوز ان ينقلب نظريا
والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول
الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد
لا يحصل لفقد شرط واستعداد الا انهم عولوا فى استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان
وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء فان
الخلو عن الضرورى انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب
امام الحرمين وهو احد قولى القاضى الى انه لا يجوز فى ضرورى وهو شرط كمال العقل الذى
به يتاهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور
فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الآخر للقاضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى
وفساده ظ لظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع
الكل على الانقلاب حتى لا يبقى شئ من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد
قوله والخلاف قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك
المانع بانه لو استند اليه وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر

فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف
على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب منع تعلق العلم بامتناع
اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نحكم بامتناعه فمكابرة
بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد
انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفا
فلا يضر بالمقصود لانا حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله
فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع
على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه ما ولا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون
الضدين المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان مثله ضروري وان كان
مستندا الى النظري فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري
انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا ولا يفتقر الى النظري في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر
والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون
حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتني على علم حاصل
بالاستدلال قوله المبحث ٦ اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه
يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض
الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم
انه اضافة فيكون التعلق ههنا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم
الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي اعني
عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كامل وان كان
ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له

وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز
ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد او لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد
امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام
الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر
والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم ههنا نفس العلم بذاك والتقدير جواز
انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز
الانفكاك دائما وفيه المط قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد
فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل يعرض
الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في العقل كيف ما علمنا قلنا امكان معلومين بهذه
الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدا للاحكام
المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدا للعالمية والقادرية ويلزم
استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل
بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك
كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما
يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم
بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم
غير متناهية وهو ظ البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء
ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به
الا بحسب الاعتبار وينقطع بانقطاع الاعتبار قوله ثم عند التعدد لا خفاء في جواز
تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا
هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم
فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان فاذا تعدد

متعلقيهما فالعلمان مختلفان سواكان المعلومان متماثلين كالعلم بسياضين او مختلفين كالعلم
بالسواد والبياض اذ لوكانا مثلين لم يجتمعا فى محل واحد واذا اتحد متعلقيهما فالجمهور على انهما
مثلان سواء اتحد وقت المعلوم اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف
الوقت لا يوثر فى اختلاف العلمين كما لا يوثر اختلاف الوقت وتقدمه وتاخره فى اختلاف
الجوهرين واعترض الامدى بان الفرق ظاهر فان الوقت هنا داخل فى متعلق العلم كالعلم
بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء فى اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر
فى زمانين فانه خارج عنه واما نظير ذلك فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا
ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعدد الا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور
عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام فى
انهما مثلان او مختلفان قوله المبحث ٦ فقد دلت الادلة السمعية من الكتاب
والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه
الله تعالى فى اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان وظاهر كلام
الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة
والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه فى الكليات يكون بالذات
وفى الجزئيات بتوسط الالات اعنى المشاعر وسيجئ بيان ذلك فى بحث النفس قوله المبحث
٧ لا خلاف فى ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم وسيجئ ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد
ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية بحيث تتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم اصلا واعترض
بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد
يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما فى النوم وهو ضعيف والاقرب
ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث تتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول
انه نور

انه نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس
عند ادراك الجزئيات بها تتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه
الحكماء العقل بالملكة قوله ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه
ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه حقيقته
والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهى مغايرة للشهوة كما ان مقابلها وهى الكراهة مغاير
النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهى
ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد
النفع فى احد طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب
بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه
ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع بل نفع له
او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب
او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما لها
فضلا ان يكون نفسها وذلك كما فى الامثلة التى يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين
من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح واعتقاد نفع فى ذلك الطرف
والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا فى نفس الامر لم يستبعد
منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوى وهو
لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير
رجحان واعتقاد نفع فى ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وهذا
التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضى كون
متعلقها مقدورا لجواز ان تكون صفة متعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت فيبطل ما قيل
ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة

الارادة

وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة
والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته الشيء او كراهته
له وكذا الكراهة لا يلزم منه كون الشيء مرادا او مكروها معا لان ارادة الكراهة لا توجب ارادة
المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا بمعنى
الارادة كما قيل لمريض ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قوله
والفلاسفة انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا
ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه
لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث
هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك
الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا
واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان واجابوا
بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل والترك وهي منفية عن الواجب
تعالى قوله البحث ٣ ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده
اذ لو كانت غيرها لكانت اما مثلا لها او ضدا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين
ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا
فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمختلفان كالسواد والحلاوة
واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظ لزوما
وفسادا فلو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان
المخالفين كالسواد والحلاوة المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها
الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن
لا نم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد

ولاد

يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به
والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام
فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها
بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
بمنع المقدمتين لجواز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كثير من الامور المشعور بها
ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح لاحدهما بحسب
ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به
فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا
لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد
واذا جاز ذلك مجوزين ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي
بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب
كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين
اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة
لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لا تتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل
ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق قوله ومنها القدرة
لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال
للصفة المؤثرة ويفسر بصفة هي مبدا التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر
اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب
الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث
انه جسم متاثر عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظ الاطلاق والا فعند التحقيق التاثير
للنفس والتاثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان
اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان يكون مع قصد وشعور باثرها او لا وعلى التقديرين
فاما ان يكون اثرها مختلفا او لا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف
الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد

العشرة

والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في الآثار هي القوة الفلكية والثالثة وهي مبدا الآثار
وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابع وهي مبدا الاثر على نهج
واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما
تشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادي تحت
قبيل الجواهر تسمى الصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية
والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة
مقارنتها للقصد والشعور فصفة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة تخرج من الصفات ما لا
تؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور
النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار فصفة القدرة
صفة تكون مبدا الافعال مختلفة فالقوى الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد
الفلكية قدرة بالتفسير ا دون ٢ والنباتية بالعكس وهذا فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس
المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به
الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يجيء ان شاء الله تعالى وبهذا اندفع
ما قيل لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة
العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش
وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل
يسمى قدرة لفظي والقول بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا
وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا قوله والوجدان
يشهد به تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد
من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتاتي الفعل من
بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم

ع

مع تعذر الفعل الآن فيقال الفعل يتاتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتاتى من العاجز
على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول يتاتى من الممنوع وهو على حاله في ذاته وصفاته وانما التعذر في
امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة التخصص وانتفاء الآفات
منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الآن فيقال النوم آفة ثم الوجدان
كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو من آثارها من الكيفيات المحسوسة بطريق
القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما ذهب اليه ضرار وهشام من
ان القدرة على البطش هو اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قالوا القدرة بعض
القادر وان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما
يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب
بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي والحجة
ما قاله القوم من انا نميز بالضرورة بين حركة البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة
البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة فان الاختيار
قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها
الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي وعند
عدم الاستواء بحسب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت التمكن والجواب ان الضروري هو التفرقة
بين التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية
بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود
او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب جميع دواعي الفعل او الترك لا ينافي
بحث استطاعة
تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله المبحث ٣ اختلفوا في ان الاستطاعة اي
القدرة الحادثة على الفعل يكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة
الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها
الى حال وجود المقدور لنا وجوه ا ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل
الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة
وهو ممتنع ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم
امتناع بقاء العرض بان المحذور وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو

وجوده بدون مقارنته العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز
ان ينعدم القدرة وتحدث مثلها فتكون لاحقا بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما
هو شان العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقها وفيه نظر لان وجود
المقدور ح اما بالقدرة الزايلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان الكلام الزامي
على من يقول بتاثير القدرة الحادثة ٢ ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود
والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا ٣ لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان
متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم
وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فم لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فم بل هو
ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه
ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود
واحتجت المعتزلة بوجوه آ ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات
آ ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة ٢ بطلان التكليف لان التكليف
بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع
غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل
بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه ٣ كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى
قديمة لان القادر للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا
لا بل انما ينازعون في كونها صفة زايدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما والجواب عن آ
بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن ٢ ان من يقول بكون القدرة مع
الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جايز
الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة
ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن ٣ منع

الملازمه

الملازمه وانما تتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلين ليلزم من كون الثانية مع الفعل
لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة
وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة
مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة القديمة
وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل
غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف
بان فيه التزام ما الزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجز في الحادثة
ايضا سبب آخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق
على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل
في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا
فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا يتاخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا
نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم
ايضا قوله ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل مع صدوره
عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة
الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا
عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة
والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم المكنة من هذا غير مفهوم المكنة من
ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما
لمجموع المكنة المشتركة مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل
به احد وذهب المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور
سواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا كضد له
كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية
واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا
بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا في صفاته
ولم يطرا عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القيد لان القدرة

من صفات النفس واجيب عن ا بان الفرق عندنا عائد الى جرى العادة بخلق القدرة فى المقيد
بارتفاع الضد بخلاف زمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك
وعن ٢ بمنع عدم التغير فى الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات
لكن على مرور الاوقات اذ تمنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد
واختلفوا فى تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر
على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا على ذلك المقدور بحيث لم يتمكن من تركه هف وتردد
ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق
بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات و
الاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائم بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما
تتعلق بجميع الا انها لا تؤثر الا فى افعال محله مثلا القائم بالقلب تتعلق بافعال القلب
والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائم بالجوارح بالعكس وتارة
ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال الجوارح
وتارة ان الجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخرين اشار فى المتن بقوله
وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق
بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة
القوة التى هى مبدا الافعال المختلفة سوى كملت جهات تاثيرها ولم يكمل فلا شك فى كونها
قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات
تاثيرها فلا خفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين
مطلقا فان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الى ان قال الشيخ لما لم يقل بتاثير
القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التاثير والمبدا به بما يعم الكسب الذى هو شان القدرة
الحادثة وذلك لحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل
ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او بجهة عادة مقارنة وبدون ذلك
سابقة قوله البحث ٣ الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن
معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هو عدم ملكة
للقدرة وليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع

قادر

قادر بالفعل اذ من شانه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق وتتفرع على كون العجز عدم القدرة
ما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة
بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء فى ان
هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه
بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اتفق العلماء على ان عجز المتحدين بمعارضة القران انما هو عن
الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة
فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو
المتعارف الشائع الاستعمال قوله وفى تضاد النوم للقدرة تردد ولا خفاء فى جواز
بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما بصدد فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا
الى انه ضد وبه وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد
كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تعريفات وتفاصيل
لا يليق بالكتاب تذكرها قوله وتضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق
وفسر بملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فخرج الراسخ من صفات
النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدا لافعال الجوارح بسهولة
كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور
الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطا الشهرة ولما
كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك
على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق
لتضاد احكامهما قوله ومنها اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وضرورية ما يدعى
كسائر الوجدانيات وقد تفسران قصدا الى التنبيه على المسمى وتخليصه فيقال اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافى من حيث هو منافر والملائم للشئ كماله الخاص
الامر اللائق به كالكيفيات بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هى عليه وقيدنا بالحيثية
لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة
كالصفراوى لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته
فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل

قه لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل عقيب
الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية ونيله لا يكون الا
بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله
اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضاه
براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه موثرا خير له المعتبر كماليته
وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به
وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقد بهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين
لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس وكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة
الى ملايم او مناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة وجدان لذة الملايم او المنافي من حيث
هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وتقييد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة
مع انها لا يلايمه بل يضره وينفر عن الادوية وهي يلايمه وينفعه وذكر الامام بعد الاعتراف
بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف ما ناخذ من اصطلاحاته تنبيها باللذة و
نعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير
المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب
ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت
بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم
محمد بن زكريا بان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح
جالينوس في مواضع من كلامه وهو بمعنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل بعد الجوع والجماع لمدغدغة
المني اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير
طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال
بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة
وقد يحصل ذلك التبدل عن غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات
من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على معزله غاية الشوق الى ذلك وقد عرض لنا عل

عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة
لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك
حتى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم
وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء في
امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قوله ثم كل من اللذة والالم
ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما وينحصر فيهما عند ارباب البحث
اما الحسي فظاهر ككيفية العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بشعور غلبة ما والوهم بصورة
شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يحصل منه ما يعقله
من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله
متمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له
فاذن هو يلتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا
الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضده ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية
واقوى كيفية اما ١ فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما ٢ فلان
العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم وكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند
التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فلعله
لاستغناء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من
اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية فان المدرك
باللمس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم
التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها قوله والحسي من
الالم سيما اللمسي يسمى وجعا لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو الحسي دون العقلي
واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اتم من الاحساس
والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد يعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم
بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لا مناف وانما

المنافى هويه الحرارة الغريبه وليست بمدركه وان كانت حاصله لانها صارت بمنزلة الطبيعه
فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظى والمفسر انما هو الحسى
خاصة واما الوجع فمختص بالحسى فى العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسى على ما صرح به
البعض وان كان ظاهر كلام ايمه اللغه انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسى من الالم سيما اللمسى
يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطبا على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع
سببا للوجع فى الجمله وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان
ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بهاتتأتى الافعال على ما ينبغى فلمنافى
لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او الهيئة وهو تفرق الاتصال واما اختلفوا
فى ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب هو تفرق
الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون [illegible] سببا بواسطه ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا
هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطبا او بالعكس اى السبب بالذات وهو سوء
المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازى وجمع من المتاخرين
ولكل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها فى شرح
القانون واشترط ابن سينا فى سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون
مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعاليه دون الفعليه
وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا
لتفرق الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط
تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفى سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات بمعنى
المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع
احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا من فاعل وهما ليستا من الكيفيات
الفاعله فيشكل بتصريح ابن سينا فى مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات
المحسوسة بل اوايل الملموسات بعد تخرجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فاذركهما
من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض
لانه قد يتبعه بشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد
يتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوج الى مكان واسع واجيب بان ذلك انما يكون

فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج
المتفق غير مولم ولذلك سمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك
لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو فابطل المقاومه وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال
فيه للحاسه فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء مزاج
الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفيه منافيه لكيفيه العضو فيتحقق الالم وايضا
الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا من حرارة قوية ولانها تستعمل فيها
مبردات اقوى مما تستعمل فى الغب ولانها تودى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة
منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق
لا يحس به وايضا المستحم فى الشتاء يستبرد اولا من الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه
ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم استعمل الماء الاول استبرده
وتالم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف فقد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك
اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا تشعر به وبعدما فانه
ثم فى الزمان ٢ يكون الزيادة على تلك الحاله غير مشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف
ما يحدث دفعه فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا قوله واعراض
الامام اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها
ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى والجواب ان الانفصال
المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
ولو سلم فلا محاله يلزمه كون مسه العضو فاقدة كماله اللايق به واما ممكن ادراكه من هذه
الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه
من خروج الهيئة العضويه عن كمالها ولو سلم فالعدمى لا يلزم ان يكون معدوما فيمنع كونه علة
للوجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر
الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل حصل الوجع كسوء المزاج
ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما يتفرق الاتصال بواسطة
الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذا فى العضو والتحلل انما يكون
بانفصال اجزاء من الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يولم ولا يحس به

سيما وقد صار مالوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان
التفرق حين ما كان مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق
لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة في غاية
الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا
لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه سببه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه
اصلا بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به
من غير ان يصير مستمرا مالوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم
بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو كماله اللائق به ح يجوز ان لا يكون التفرق في الاعضاء والتحلل قدر ما يدركه
الحس او يكون مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من
جهة كونه ملائما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وتنقية البدن من الفضول وما ذكر من
لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مالوف
يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة في غاية
الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلانم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى
ان من انصرف فكرته الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج
او متوسط كالاستلذاذ بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم
الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة
العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم
لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة قوله ومنها اي من الكيفيات الصحة
والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها سليمة وكلمة او للترديد لا للشك في التحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما
قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى
الطبيعي غير مأوفة فاورد ها هو صحة بالاتفاق وهذا ما قيل ان جنسها هو المسمى الحال والملكة

وليس

وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزمه من الشك في اندراج
الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقدمات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة
بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه واما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها
متاخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان
انفعاله من الجلب والهضم سليما ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار
اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم
من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان
الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال
وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون
تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال
امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض
بان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدا هي تلك الملكة او الحالة وقوله من الموضوع
مشعر بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين اح ان الصحة مبدا فاعل
والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه
وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة
من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة
علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف
م واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من البادي من وعن فاندفاع
الاعتراض عنهما في غاية الظهور وقال الامام انما اورده على العبارة الاولى فاذكر في المواقف

ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا
الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة
او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع بها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفا ان المرض
من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم للشفا اعنى من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا يشعر
بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان الصحة عنده هيئة هى مبدا لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث
هيئة هى مبدا الآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه
يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر والا فالاشكال
بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص
على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان المشهور ان الضدين
امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق
لانه يلزم كونهما موجودين فى غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا
حيث قال ان احد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة
والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودى كالصحة
ولا خفاء فى ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين
تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شى منها يدخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن
مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شى منها داخلا تحت الملكة
وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها
والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد
وكانه جعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة

اصلا

اصلا فاذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونها ضدا لها هذا حاصل
تقرير الامام لا يقال ما ذكر فى المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة
او الوضع او عدم فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد بها فى المحتملات لظهور بطلانها لا يقال البطلان
لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس
بيانا للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض
الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند
هذه الامور وتقسيم باعتبارها وهذا ما قيل انها متفرعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما
يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات **قوله** ثم المعتبر قد
اختلفوا فى ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا يصدق
بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن
بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط الواجب ان يراعى فى
حال ما له وسط وما ليس له وسط وهى ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد بعينه
وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر
معه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى
التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون
ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا
يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس
بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه
عبارة عن عدم الصحة التى هى مبدا سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شى من الافعال
ما وما فلا خفاء فى انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة
بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية
ما وفة فلا خفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر
آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف
فى تفسير المرض وكلام الامام يشعر بانه مبنى على الاختلاف فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان
يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فى

الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون
كذلك وثانيهما اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها ما وفيه وفي كلام ابن
سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت
الحالة الثالثة الان يجد والصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن
كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض
صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين قوله ومنها
الفرح قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات يحدث منها لما يرتسم في بعض قواها من السانح
والضار كالفرح وهي كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي وانفعالات
او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء
وخوف فايهما غلب على الفكر تحركه النفس الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى
الداخل فلذلك قيل انه اجتهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه
كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما كل من الخواص واللوازم والانفعالات
والصحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب
والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك قوله القسم ٣ الكيفيات المختصة بالكميات
هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحدب
للسطح وكذا الزاوية على ما سياتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد وحق ان
اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد عد من
الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من
وجوه آ ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة
عن هيئة احاطة حد او حدود بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات

كما

كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن
لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح وتحقق كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت
الاشارة اليه هنا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم ٢ ان الكلام في الكيفية
المفردة اذ لو اعتبر تركب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام
لا تنافي مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع
اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح وعدوا المركب منهما نوعا
واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية
الى غير ذلك ٣ ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي
والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان
الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء
على ان الهيئة الحاصلة من احاطة الحد والحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم
على ما يتوهم من تفسيره الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها بتفسير الدائرة بانه سطح يحيط به
خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك الخط متساوية وتفسير
المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا بمعنى المشكل واما
حقيقة فانا نفهم الا الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الحاصلة للسطوح المذكورة وليس
ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور
الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان
الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة ماخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف
كذلك اجيب بمنع الصغرى وايضا ثم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على
تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم

ههنا التعليمى لانه بالذات معروض الحدود السطحيه كما ان السطح معروض الحدود الخطيه و
انما خص التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه الذى يمكن حمله بشرط لا شئ خلافهما كما مر
والتحقيق ان الشكل هيئه احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على ١ خطوط وعلى ٢
سطوح والكميه المعروضه بالذات للشكل هو الحدود المحيطه ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد
قوله والزاوية من الكم يعنى ذهب بعضهم الى ان الزاويه من الكميات لكونها قابلة
للقسمه بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطه واحدة من غير ان يتحد
الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهى الى نقطه ولا خفاء فى ان هذا صادق على غير
موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاويه ثم اذا دعم انها ما يلى تلك النقطه من السطح
على ما صرح به من قال انها المحدب اى موضع من السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان
على نقطه واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمه بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح
ولو سلم فعندنا ما ينفى كونها من الكم وهو انها يبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما
الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة ينتهى التضعيف
مرة واحدة او مرارا الى قائمه او منفرجه فلا تبقى حادة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة
فلالتقاء الخطين على استقامه بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجه فلتاديها الى ذلك
لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل
منه فلا بد فى تضعيف المنفرجه من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على
استقامه فيبطل المنفرجه بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا
لا شك ان الزاويه جنس قريب للمثلثه فاذا لم يكن القائمه من الكم لم يكن الاخريان منه
والمحققون على انها من الكيفيات المختصه بالكميات فلذا فسروها بالهيئه الحاصله عند
ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطه وما يقع فى عبارة من كونها سطحا و
للتجزى والمساواة والمقاومه بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاويه ذا الزاويه كما
يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثه اضلاع وما ذكرنا قليدس
من ان الزاويه تماس الخطين فمعناه الهيئه الحاصله عند تماسهما هذا هو الزاويه السطحية
واما الجسميه فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط والهيئه الحاصله عند ذلك قوله
القسم ٤ الكيفيات الاستعداديه اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد
شديد

شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهوله او بسرعه وهو من طبيعى كالمراضيه
واللين ويسمى اللاقوه او على ان يقاوم ولا ينفعل اى تهيؤ للمقاومه وبطؤ الانفعال كالمصحاحيه
والصلابة وذلك هو الهيئه التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ويابى عن الانغماز ويسمى القوة
فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفيه بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله
ويبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخله فى هذا النوع من الكيفيات
والجمهور على انها داخله فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثه هو انها استعداد جسمانى
كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسمانى به تم حدوث امر حادث على ان حدوثه يترجح به واستدل
على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخله فى هذا النوع بوجهين ١ ان المصارعه مثلا
يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القويه على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانيه
وصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعيه بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى
النوع على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث ٢ ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق
فلو كانت داخله فى هذا الجنس مع دخولها تحت قسمين متقابلين فى الجنس المسمى بالانفعاليات
اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين
وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات او بالانفعاليات
والكيفيات النفسانيه المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصه بالكميات والكيفيات
الاستعداديه اقسام من الكيف متباينه بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق
عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانيه والحرارة من حيث كونها مدركه بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها
قوة شديدة فاعله بالسهوله من الكيفيات الاستعداديه كما ذكروا ان اللون والاستقامة
والانحناء ونحو ذلك من المختصه بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله الفصل ٤
فى الاين وهو النسبه الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز والمقوم فى تحقيق مباحثه طريقان طريق المتكلمين
والاخر للفلاسفه والقدماء من المتكلمين فى طريقتهم شعب وتفاريع فلذلك الحدوى لا نطول
الكتاب بذكرها بل يقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر
فى الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبيه وقد حصروه
فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركه والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر

في النسبة الى جوهر آخر او لا وعلى آ اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسط ثالث والافتراق والا فالاجتماع
واعتبر امكان تخلل ٢ دون تحققه ليشمل الافتراق بجوهرين على الخلا بينهما فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى ٢ ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان
وآولية الحيز في السكون قد لا يكون حقيقيا بل تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا
يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة
فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن
الخروج من الحيز آ حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من
الحيز ا نفس الحصول في الحيز ٢ على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول آ في الحيز
٢ من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز آ خروج
وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة
في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا
على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة
غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث
قال الافتراق يختلف فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة قوله وقيامه بواحد فقد يتوهم ان الاجتماع
الجوهرين قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنبه على ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به
مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر قوله واما المعقول لا خفاء في ان قولهم حصول الجوهر
في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز
آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان
لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه
في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم
بانه سكون لكونه مماثلا للحصول ٢ في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد
على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث
لم يكن مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث
يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز

ايضا

ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه
ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول
زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاحقة اعني الاكوان التي هي
اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في
السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة
اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون ا في الحيز ٢ مماثل الكون ٢ فيه وهو سكون وفاقا فكذا
ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول ا و ٢ في الحيز ا وكذا في الحيز ٢ فالزم القاضي
ذلك وذهب الى ان الكون ا في الحيز ٢ وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة
سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون ٢ فان قيل الحركة
ضد السكون فكيف يكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة
والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون
فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون ا فيه وهو مماثل الكون ٢ الذي
هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون
كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما
النفسية كيف والحصول ا في الحيز ٢ حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز ا فلو كان مماثلا
للحصول ٢ فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول ا دون ٢ قلنا وكذا عدم
الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول ٢ دون ا وحاصله
ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون ٢ سكونا يستلزم كون ا كذلك وذكر
في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول
في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول ٢ لا يكون
جزء الحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان
معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها
وان اراد ان مجرد الحصول ا في الحيز ا يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه
فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز

آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع
الحصولين في الحيزين على ما نفصح به قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز ٢
المقيد بالحصول في حيز سابق على ما تفهم من ظاهر العبارة وهذا الاشتباه في الاصل مقدر ان يشترط
في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي ح انه لو تماثل الحصول ١ و ٢ في
حيز واحد لكان الحصول ٢ في الحيز ٢ جزءا من الحركة كالاول **قوله** والمحقق يسمي قطع طريق
الفلاسفة انه قد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى ١
انها حصول اول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى ٢ انها حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى
مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز
واحد فكانت الحركة بالمعنى ١ سكونا وبالمعنى ٢ مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان
الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك في مسماه وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول
فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان الحركة
هو الحصول ٢ من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين
كما يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين **قوله**
ثم الحق بعض ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول
في الحيز واحدة والامور المتميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات لا حصول متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه
مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم نشترط في السكون اللبث
فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه اطلقوا القول بتضاد
الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع
الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر
بحيز واحد فهما مثلان فلا يجتمعان كالحصول ١ و ٢ في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد
الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجبت كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ض

امتناع

بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد ٣

امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر
على جهات الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماساته لها قلنا من منع ذلك ولم يجوز مماسة
جوهر لاكثر من جوهر بناء على لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فانا نشاهد جسم
من الجواهر عندمن يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا
يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا **قوله** المبحث الثاني تشير الى امرين اختلفوا في كل
منهما انها حركة او سكون ١ حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك ٢ حال الجسم المستقر
المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض
في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والمختار ١ حركة و ٢ سكون
بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على ١ بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم
الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة
وهي في الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد استقل منه الى آخر وعلى ٢ بانه لو كان متحركا
لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف حركات الاجسام
المحيطة به عليه بان تحرك البعض عليه آخذا من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل
ضعيف احتج المخالف في ١ بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به
ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي ٢ بانه
حصل في حيز ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه
قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور
وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز ٢ انما يكون حركة اذا كان بزواله عن ١
دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول
من محاذيات الى محاذيات فظهر ان الخلاف في ١ عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل
اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيط به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفي ٢
ان الخلاف في الحيز هو البعد المفطور الذي يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل
المحاذيات بذلك ام الجوهر المحيط به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن
من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل
المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى ١

منع حركة الجسم فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى ٢ لا منع كما اذا تحرك بعض الجواهر
المحطوطة والبعض بسرعة على ما يلزم الاستاذ ابو اسحق وان شدد عليه النكير عليه حقا فان
العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم فى حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر
فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان
الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان
لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى
وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد
تصورها بالحقيقة حيز نحكم بان هذا فى حيز وذاك فى آخر وان هذا متحرك وذاك
ساكن قوله الطريق ٢ للفلاسفة والبحث ١ منه غنى عن الشرح واما ٢ فبيانه
ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
وهى تدل على ان معنى الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء
فى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول
فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول
فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول
والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا
التادى الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه اليه
ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شىء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شىء بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه حاصلا
بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التادى الى
المقصود الذى هو الحصول فى المكان الخ فيكون كمالا اول لما هو بالقوة لكن من جهة انه
بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا يكون كمالا للجسم فى جسميته
او شكله ونحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول فى المكان الآخر
واحترز بهذا عن كمالاته التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى

لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة
وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء فى ان ما ذكر فى هذا التعريف ليس باوضح منها
بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان
واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اعنيه كانت او غيرها بينة فلا يضره كون تصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال ١ و ٢ فى بعض اقسام الحركة اعنى المستديرة بحسب الفرض
والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فيها للجسم المتحرك على الاستدارة
بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون
كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المتحقق الموجود من الحركة
فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون
قبله ولا بعده وهى حالة مستمرة غير مستقرة اى لا يوجد للمتحرك ما دام متحركا ولا يجتمع
متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم فى حيز بعد ما كان فى حيز آخر وحقيقته كونه فى الوسط
منقسم الى الاكوان بحسب الفرض والتوهم وهو فى نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان
فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها فى الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل فى الاذهان لان المتحرك
نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان
ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة الاخرى كونه فى المكان فقد اجتمعت الصورتان
فى الخيال وح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شىء واحد واما بالمعنى فوجودها ضرورى
يشهد به الحس فان قيل الحكم فى الوجود فى الخارج اما ان يكون على الماضى من الحركة او على
الآتى او على الحاضر والكل باطل اما الماضى والآتى فظ واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء
الذى لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا
وجود للماضى والآتى غاية الامر انه لا وجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضى ما فات بعد الوجود والآتى ما يحصل له الوجود
قوله البحث ٣ الحركة يفتقر الى ستة امور ١ ما منه الحركة وهو المبدا ٢ ما اليه

الحركه وهو المنتهى ٣ ما فيه الحركة وهو المقوله اى الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من
نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر ٤ ما به الحركه اى سببها الفاعلى وهو
المحرك ٥ ماله الحركه اى سببها المادى وهو المتحرك ٦ الزمان الذى تقع فيه الحركه وهذا
التعلق بالزمان غير تعلق الحركه التى منها الزمان لان الحركه هناك بمنزله المتنوع لكونها معروضا
للزمان وهنا بمنزله السابع لكونها واقعه فيه مقدرة به اما المبدا والمنتهى فلكل منهما
ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدا ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركه
وهو قياس تضايف لان المبدا مبدا لذى المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما
بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا يجتمعان فى مقابلهما وليس من عمل الشئ مبدا يقبل له منتهى
ولا بالعكس وليس احدهما يعقل بالقياس الى الآخر فلم يبق الا التضاد فالمعروضان متضادان باعتبار هذا
العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركه المستديرة اذ كل نقطه تعرض من مسافتها
فهى مبدا ومنتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركه من البياض
الى السواد وكما فى الحركه من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما فى الحركه من
المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون ١ غاية البعد من الفلك و ٢ غاية القرب منه
او غير متضادين بوجه آخر كما فى الحركه من نقطه من المسافه الى نقطه اخرى قوله واما
المقوله اى ما تنسب اليه الحركه من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير الموضوع
بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير
من صنف من المقوله الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركه الوصفيه
مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا ما توهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجمله فالذى
حققناه هو ان للفلك حركه لا تخرج بها عن مكانه وانما تتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور
خارجيه عنه اما محويه فقط كما فى الفلك الاعظم او حاويه ومحويه كما فى غيره فتتبدل الهيئه
الحاصله بسبب تلك النسب وهو الوضع ولا نعنى بالحركه فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع
على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع
الاجزاء قلت لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل ثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر
غير مرة على ان ما ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح
الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة

من حركات الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبه الاجزاء المفروضه واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء
مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان للفلك او الكرة حركه وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لا معنى
لوضع الكل الا هيئه نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجه ولا معنى لحركته فى الوضع
الا تبدل ذلك التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينيه للاجزاء الفرضيه حركه وضعيه
بالاضافه الى الكل قوله ٣ الكم الحركه فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما
التخلخل والتكاثف وقال فى بيان ذلك ان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة
او من الزيادة الى النقصان و ١ اما ان يكون بورود مادة تزيد فى كمية الجسم وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل كما فى هواء باطن القارورة عند مصها و ٢ اما ان يكون بنقصان جزء وهو
الذبول كما فى المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها
وتمسكوا فى امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها فى نفسها وانما هى قابله للمقادير المختلفه بحسب ما يعرض من الاسباب المعدة فيجوز
ان تنتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما يتوارد ذلك على
الهيولى لانها عندهم محض قابل تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفه من غير ان يقتضى
معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند الحس
فانه ربما اختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه
لا حاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى ذلك على راى من يجعل المقدار زايدا على
الجسم عرضا قايما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الجسم
الى المقادير على السويه كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين فى الطبيعه
والحقيقه فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار
الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد فى ذلك من ان الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع
ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على
مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحاله ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره
يكون لا محاله بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول
بالهيولى ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا تجاوزه وبالجمله فالمقصود بيان امكان
التخلخل والتكاثف وهو لا ينافى الامتناع فى بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال

فى امكان انتقال الجزء الى مقدار محل الكل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد
صغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا اذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة
اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها
هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعنى اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضرورى
الاستحالة قوله وقد يقال يعنى قد يراد بالتخلخل الانتفاش اعنى تباعد اجزاء الجسم
بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج
ما بينهما من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى
البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة فى
الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او فى الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء
بعضها مع بعض كما للفلك وبحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجية
فان قيل فعلى ما لا ينحصر الحركة فى الكم فى الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام فى عدم الانحصار
وفى ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود المادة مقولبس على اطلاقه
والى هذا اشير بقولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعى
وهو الورم او على تناسب طبيعى لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا
طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذى كالنمو لكنه لا يكون فى الطول على تلك النسبة
ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابل السمن
هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا فى جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق
الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد فى مقداره فاذا احدث الزيادة منافذ فى الاصل
ودخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة
واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل
هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا
الى الزيادة فى الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال والمخصوص باسم النمو والذبول
حركة الاعضاء الاصلية قوله الرابعة يعنى من المقولات التى تقع فيها الحركة الكيف
وتسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة
الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا

اجزاء

اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فتحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من
الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه تصير نارا بطريق الكون والفساد والكل
فاسد بدلايل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل فى المطولات ادناها ان
جعلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة
لكانت لكثرتها اولى بان تشعلها وتحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان
حرارة الماء الشديدة السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة فارقة
تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم تحس بها على انك
ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء ثم تصعد
بطريق البخار قوله والحق قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة
الاينية وههنا نريد نفى الحركة فى الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمها وذلك انا نجد
الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد وانقص ومن كيفية الى كيفية
اخرى تضاد الاولى او ما تلها من غير ان نظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود
كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا نعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن لا حركة
على التحقيق لان معنى التدريج المعتبر فى الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات
ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج
لان ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم
من كل منها الى الاخر دفعة كما مر فى صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على
ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة
وجوداتها وقد يدل على نفى الحركة فى الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات
او جواهر ان الوسط بين المبدا والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا
فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية وهو مع
كونها محصورا بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من
امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة ينقل الكلام الى كل منها وهلم جرا فيكون
ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه
وجود الجزء الذى لا يتجزى وكون البطوء لتخلل السكنات اما فلانطباق الحركة على ما فيه

الحركه واما م فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطئ ان تحرك مثله دايما لزم تساويهما او اكثر
لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركه سكنات
ويجئ بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الانيه فان الوسط الذى بين المبدا و
المنتهى اعنى امتداد المسافه واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهيه فان
قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهيه قابلا لانقسامات غير متناهيه
فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال
الى كل من تلك الآحاد دفعى والحاصل ان امتناع تركب الحركه مما لا ينقسم يقتضى ان يكون
امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهيه على ما هو شان الكم
المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما فى الحركه فى الماء او لاجسام مختلفه كما فى الحركه من
الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا
او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما توهم من انه اذا جازت الحركه فى المسافه لكونها
معروضه لما يقبل الانقسام لا الى نهاية فهى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى
قوله ولا يثبت الحركه فى باقى المقولات يعنى لا دليل على ثبوت الحركه فى الجوهر والمتى
والاضافه والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه
بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعى لان الجوهر
لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى فى
وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل فى لوازمه او لا
يبقى فيكون ذلك انشاء لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركه فى الكيف وقد يحتج بان
المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما يجئ من امتناع
وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركه فى الصور انما يكون بتعاقب الصور على
المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها مقومة
للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما يجئ من ان تقوم المادة
انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة
اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها لا تقع فى زمان لان الصورة
لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها تقع فى

زمان

زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى
حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث
يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى الآنين المحيطين به وتتحدد جميعا على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ فى الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون
كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهى
الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا تضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو
فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تطويل وتعقيد ويرد عليه ما سبق مع انا لا نم تبدل هويه
المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصيه للمادة مستحفظة بالوحدة
النوعيه للصورة لا بالوحدة الشخصيه واما المتى فذكر فى النجاة انه لا بد للحركه من متى فلو
وقعت حركه فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفا ان الانتقال فيه دفعى لان الانتقال
من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعه ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال
الاضافه فان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول فى كم او كيف ويكون
الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافه طبيعه غير
مستقله بل تابع لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافه
اذ لو ثبتت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق
لان متى نسبة الى الزمان والنسبه طبيعه غير مستقله وهى تابعه لمعروضها فى التبدل
والاستقرار وكذا الملك لانها مقوله نسبيه وقيل لانها توجد دفعه ثم قال واما ان
يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركه والحق بطلانها اما ان يفعل فلان الشئ
اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين
اعنى البرودة والسخونه فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد
وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محاله فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن
على الاستمرار وما يقال من ان الشئ قد ينسلخ عن اضافه بالفعل يسيرا يسيرا الا من
جهه تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل من جهة هيئته وذلك عايد الى قبول

القوة او انفساخ العزيمة او كلال الآلة يكون يسيرا يسيرا او بتعبيه ذلك ليحصل التبدل فى التمام فانوهم من التغير التدريجى فان يتعقل عنه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم فان يتعقل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال فى المواقف الحق ان مانع الحركة اما فى القوة ارادة كانت او طبيعة او فى الآلة واما فى القابل وانى فى القابل بلفظ اما دون او وهما على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر فى الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف فى الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونه نسبية والا اختص بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد فى الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد ولان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضد للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون فى هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه **قوله** واما المحرك مغن عن الشرح **قوله** واما المحرك الخ بدا انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فتنقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كان العرضية لا تخلو عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل ان الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه بنفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك فى المتحرك اعم من ان يكون حالا فيه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى راى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا **قوله** فحركة النفس ارادية قد اشكل الامر فى بعض الحركات انها من اى الاقسام الثلثة لا سيما حركة النبض فقد كثر اختلاف الناس فى انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق متمسكات مذكورة فى المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ما هو

اقرب

اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس عن ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى اليها فهو طبيعى من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادى من حيث امكان تغير النفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة وتكون وقوعها فى تلك الاوقات على مجريها الطبيعى وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعى والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشىء لان النائم يفعل الحركات الارادية ولكن لا يشعر بارادته او لا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فقط انها طبيعية اذ طبيعة النامى يقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وقيل الجمهور الى انها كاينة وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو فى البسايط العنصرية واما الطبيعية النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها الروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف وتمنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة **قوله** وقسم بعضهم هرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انقسام الحركة بالذات فى الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عرضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهى الارادية كالمشى اولا وهى التسخيرية كالنبض

والعارضه ان كان المحرك كجزء من المتحرك او مكانا له بالطبع فعرضيه والا فقسريه قوله
ثم العله يعني ان الحركه الطبيعيه في البسايط العنصريه وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها
الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض واذا وقع فوق
الهوا بيان ذلك ان العله للحركه الطبيعيه ليست هي الجسميه المشتركه بين الاجسام والا لزم
دوام الحركه وعمومها للاجسام واتحاد جهه الحركات الطبيعيه ضرورة تحقق المعلول عند
تحقق العلة وليست ايضا الطبيعه المحققه بذلك الجسم والا لزم دوام الحركه لما ذكرنا بل هي الطبيعه
الخاصة بشرط مقارنه امر غير طبيعي هو زوال الحاله ملايمه فيتحرك الجسم بطبيعه طلبا لتلك الحاله
الملايمة وتقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا اختفاء في ان الاحوال الملايمة لطبايع الاجسام
مختلفه بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحاله الملايمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء
والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى هذا القياس فمن هنا تختلف جهات
الحركه ولما كانت الحركه لطلب الحاله الملايمة لا لمجرد الهرب عن الحاله الغير الملايمة كانت
اولويه الجهة التي اليها الحركه ظاهرة ولا اختفاء في ان معنى طلب الحاله الملايمة هنا التوجه
اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الاراديه كما ان معنى الهرب
عن الحاله الغير الملايمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركه الاراديه كما يتوهم من معناها
اللغوى الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحاله الملايمة كحصول الماء في حيزه
مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون
بالعكس فبالعكس جاز في الحركه الطبيعيه لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة تكون الى
فوق وتارة الى تحت قوله المبحث ٣ اختلاف الحركات قد يكون بالماهيه وقد يكون
بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد
وقد يوصف بالانقسام فنشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركه تتعلق بامور
سته فاتفقوا على ان تعلقها بثلثه منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزله الذاتي تختلف
باختلافه ماهيه الحركه وتعلقها بالثلثه الباقيه بمنزله العرضي لا تختلف باختلافه ماهيه
الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى
وما فيه الحركه اتحدت الحركه بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع
المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها

كالحرارة

كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهيه كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركه الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الاول منه فلا يتصور فيها اختلاف الماهيه ولو
فرض فلا اختفاء في جواز اماطتها بحقيقه واحدة والتمسك بانها عارضه للحركه واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف كما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركه التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركه الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا
والمنتهى اختلفت الحركه وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركه الصاعدة مع الهابطه
واما في الكيف فكالحركه من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم التسود مع حركه
من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد
المبدا والمنتهى كالحركه من نقطه الى نقطه على الاستقامه معها على الانحناء وكالحركه من البياض
الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم
النيليه ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه
اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح
للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه تختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما تختلف عند
اختلاف الامور الثلثه مثل التسود والتسخن او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود
واما وحدة الحركه بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور السته سوى المحرك للقطع بان حركه
زيد غير حركه عمرو وحركه زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر | حركه
وحركته من نقطه معينة الى نقطه غير حركته منها الى نقطه اخرى وحركته من نقطه الى نقطه
بطريق الاستقامه غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اختفاء في ان وحدة
ما فيه اعني وحدته الشخصيه تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها
وحدة المسافه ضرورة ان حركه زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافه معينه لانا نقول هذا
انما يكون عند اتحاد جنس الحركه والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن
وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفيه الى كيفيه بل مع اتحاد الجنس ايضا لا يمنع
الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا

عبرة بها في وحدة الحركه لان الحركه الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة
كحركه الجسم في المسافه بلاحق الحوادث وحركه الماء في الحرارة بلاحق النيران ولا يلزم من
ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزله البعض من
الحركه وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام
بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصاليه
كما يتوهم لحركه الفلك مع اتصالها انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامتات فان
قيل ان اريد بالحركه بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى
الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركه واحدة بالشخص واقعه بمحركين قلنا الظاهر ا وبمعنى
كونه وجها انه يصفه الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمه
موجودة في الخارج لكن لا على التجدد والانقضا كالزمان ولا على الاجتماع والاستقرار
كالخط مثلا فهذا المجموع الوهمي قد تعدد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد تقع بعض
اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى ٢ وقد حقق القول فيه بان
الحركه بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان
وصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافه حدود معينه
فعند وصول المتحرك اليها تعرض لذلك الحصول في الوسط انه صار حصولا في ذلك الوسط
وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته التشخصيه وهي باقيه عند زوال الجسم
من ذلك الحد الى حد آخر وانما زوال عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون
له كثرة عدديه لان ذلك انما يكون لو كان في المسافه كثرة عدديه حتى يقال الحصول في هذا
الحد من المسافه غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافه متصل واحد لا اجزاء لها
بالفعل فالحركه فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض
الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكليه امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء و
هو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل الغير وانت خبير بما يرد على
كلاميه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة التشخصيه
دون النوعيه حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة

الحركه بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعيه وحدتها بالنوع فظان وحدة ما
فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو
مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث وهو ان تنوع
الحركه وما فيه وما منه وما اليه ظ في الكم والكيف والوضع فان المتبادر العارضه لبدن
الانسان من الطفوليه الى الكهوليه مثلا انواع مختلفه وكذا الوان العنب واوضاع
الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركه الصاعدة والهابطه بين نقطتين معينتين
من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركه من
نقطه الى نقطه على الاستقامه واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه
دون ما منه وما اليه والحركه على الاستقامه يمنه ويسرة فرضا او اكثر متفقه بالنوع لعدم
الاختلاف في شيء من الامور الثلثه فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف حال الطبائع الاجسام
المحيطه بالمتحرك بل حال الايون اعتبارا ظ ان كون الاين الذي في الجزء في اسفل الهواء مخالفا
بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط متفقه بالنوع تحكم اذ لا تفاوت
الا بالقرب من المركز والمحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع العروض والعارض وجعل نوعا
فليه بان في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا
الكلام في الايون التي يترتب على استقامه المسافه او انحنائها والتي يترتب على الاستقامه
يمنه ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيهما مما ليس بظ وغايه ما يمكن في ذلك
ان الحركه لما انطبقت على المسافه التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني
نوعان من الكم كالاستقامه والانحناء من الكيف جعلوا الحركه ايضا كذلك ولهذا لا
يوصف ايضا بالاستقامه والاستدارة ولهذا اختلاف الزمان المنطبق على الحركه لانه واحد
لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
وان لم يختلفا بالماهيه لكنهما اختلفا بالمبدائيه والمنتهيه وهما متقابلان لا تقابل
التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في
كل حركه من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدا الآن يقال لما كان مبدا الصعود
والهبوط منهما في جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا ولا تصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف
سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة

بنه وبسرة قوله واما ان وحدتها الجنسية ذكروا ان وحدة الجنسية للحركة اما ان تكون بوحدة
ما فيه جنسا اعنى المقوليه حتى ان الحركة فى الكم مع الحركه فى الكيف والاين والوضع اجناس مختلفه
وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا فى الكيف وغيره وصرح الامام
بان اتحاد حركة المقولة الواحدة اتحاد فى الجنس العالى ثم متنازل على ترتب اجناس المتنزله
مثلا الحركه فى الكيف جنس عال وتحته الحركه فى الكيفيه المحسوسه وتحتها الحركه فى المبصرات
وتحتها الحركه فى الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء فى ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركه
جنسا للحركة بل يكون مقوليه الحركه على الاربع بالاشتراك اللفظى فلا يتحقق مطلق شامل و
بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاولانهاد ا بط بتلهما مرفى الوجود كيف والتعدد
التدريجى الذى هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل
واما ٢ اعنى التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركه كالاى وجود الشئ لشئ من
شانه ذلك مع الوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعيه لا كليه لان المقول بالتشكيك
مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام
الحركه اولى او اقدم او اشد فى كونها حركه بل لو امكن فى الاتصاف بالوجود كالعدد يكون
لبعض اقسامه تقدم على البعض فى الوجود لا فى العدديه فيكون التشكيك عايدا الى الوجود
فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسيه لجواز ان يكون عارضا كالماشى قلنا هذا مع انه
بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركه فى الكيف مثلا الا تغير على التدريج من كيفيه
الى كيفيه واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسيه يتوقف على وحدة ما فيه
انما يتم اذا ثبت عدم جنسيه مطلق الحركه ولا يكفى عدم ثبوت الجنسيه وقد يقال لو كان
الحركه جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محاله تكون جنسا عاليا بل ربما
تكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عاليه ويجاب بالمنع لجواز ان يكون
من مقوله ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها فى المقولات الاربع بالمعنى الذى ذكرنا
واما ما لزم ما ذكر لو كان الحركه الواقعه فى الكم من الكم و فى الكيف من الكيف و فى الاين من
الاين و فى الوضع من الوضع فانه يمتنع كون مطلق الحركه مندرجة تحت شئ من المقولات
العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسيه لما يصدق عليه انه بعض اقسام الحركة
انما تكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركه لكان وجها لا ينافيه كون مطلق الحركه جنسا

قو

قوله واما تضادها فلا خفاء فى ان اختلاف احوال الحركه انما يكون لاختلاف متعلقاتها
فتضاد الحركه ليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض
فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين لحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون
واحدا مع تضاد الحركتين لحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس
او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من استصابه الى استكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لانهما
مع تضاد المحركين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادها
مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه
ليس فيه اختلاف ماهيه فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد
المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا
التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركه لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما
قد يكون بالذات كما فى الحركه من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذى فى طبيعه
الجسم الى غايه الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد
فى الحركه الوضعيه مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما فى الحركه الصاعدة مع الهابطة
يحسب ما بين مبدايهما من التضاد لعارض كون احدهما فى غاية البعد من المركز والقرب من
المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركه تضاد الحركه مع ان هذا ابعد
قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيه
بحيث توجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق
بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس واحد بينهما غاية
الخلاف وهذا بخلاف الحركه المستقيمه من نقطة من المسافه الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى
لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمه والمنحنيه او المنحنيين وان كانت
احديهما فوق والاخرى تحت فانهما ليست على غاية الخلاف لان بين كل منحنيين فيما يتناهى
والعظمى اشد انحنا فاشد مخالفه ولا يجوز ان تعتبر مطلق الانحنا لانه لا يوجد فى
الخارج الا فى ضمن معين وكل معين توجد فيما فوقه اشد مخالفه منه وههنا موضع

بحث ١ ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون
ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرايطه ٢ ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا
قد لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان
الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
٣ ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود
والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهوا مثلا لا يكونان متضادين لا لاتحاد المنتهى وكذا
الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدا وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين
حركتي الماء بالطبع من فوق الهوا ومن تحت الارض لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
ولا تظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين
حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط
وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من
المحيط الى المركز وفيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه هيهنا في التضاد من غاية التباعد وكون
حد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان
والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان
بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف ساير الجهات ٤ ان الامام قد
اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق
الذاتي للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم تعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية لم تكن
للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما
وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدا والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدا والمنتهى لما كانا متضادين
كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدا ومنتهى للصاعدة وكذا منتهيهما لكونهما
مبدا ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد من كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى
اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة وعمق
المبدائية والنهائية بالفعل فلا تندفع ما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي

لان

لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المتحرك من السرطان الى الجدي
على التوالي يكون ساقه الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي
على خلاف التوالي يكون ساقه الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو وصعودهما بالعكس فقد فعل
كل منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر ولما لم يثبت الا الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف
التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما
ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النملة على الرحى
قوله واما انقسامها لاجزاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير
والكيفيات والالوان والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الاخران عن واسر
المبدا والمنتهى ط وفي المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام
قد يقوى البعض منه على التحرك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاجزاء البعض
وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة
الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض
في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة الاينية لمز بحثنا فان اجزاء المتحرك لا تفارق
امكنتها بالكلية بل تشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم
لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير
التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى استداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام
المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كثيرا استداده الوهمي الى ما له من الاجزاء
الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة والزمان قوله البحث ٦ لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين
او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسمية مسافة وان كان الاسم باطلاقه
لما في الاين وتماثل الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة
في زمان فقد تقطع تلك المسافة في زمان اقل او تقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع
ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة بها تقطع المسافة
الاطول وتسمى سرعة وبضعف تقطع المسافة الاقصر وتسمى بطوا ولا تقدر على التعبير عنهما

الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع
المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر وقد تختلفان بحسب الاعتبار
فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما تقطع مسافتها في زمان اكثر او تقطع في زمانها اقصر
الطول وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قوله وسبب البطء يعني ان المعاوقة التي تكون من
نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية
كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه
والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما تتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية
كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد تكون السبب في بطئها
نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند
الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فضعف
المعلول وعند المتكلمين من جهة انه تكثر تخلل السكنات التي لاجلها الحركة عن شوبها وتختلف
بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه ١ انه لو كان البطء
لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر
لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات
فيها اكثر فيصدق انه قد لا تتحرك ٢ عند تحرك ١ فلا يصدق انه كلما تحرك ١ تحرك ٢ و
بالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة
في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض
لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء ١ اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كأنه
تحرك الى الانتقاص او بزوال الضوء ١ فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كأنه تحرك الى الازدياد
وكحركة طرفي الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركة الشعبتين الخارجة والمتوسطة
من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس
مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم
ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها فالموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة
فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر

في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون
في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير ٣ انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي
نشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة
بسكنات هي اضعاف آلافها واللازم ظ الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع
في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في
اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة في غاية الصغر فتلك الحركات
في غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم
على حركاته وتكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او
يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف آلاف
ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا
وقد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات و
امتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين اجزائهما بل صارتا بمنزلة شيء واحد لان الحركات
لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كان السكنات في
غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة قوله
ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف ولا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد
حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
باصولهم هو ٢ لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن
ميل الامام الى ١ متمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظ وقد يتمسك بان
انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وح تتحقق بحسب ذلك سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة

وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة
وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد
متناهية يقطع اطول مسافة في اقصر زمان يتنافى عن البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم
اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل
من ذلك القدر من الزمان قوله المبحث ٦ ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين
كل حركتين متنقضتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب او انعطافا
الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع
لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على
ما ينبغي وقد عبرت بانه لا اتصال للحركات الآنية التي تفعل نقطتاها نقط زوايا الرجوع
ولا التي تفعل نقطتاها نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول
الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في
ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداء
الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا
من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم
تتالي الآنين فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا
حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول
واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو مشترك
بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع
النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على شيء انه واصل وليس
بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة
والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما يصدر عن علة
موجودة يسمى باعتبار ركوزها مزيلة المتحرك من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة
للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الايصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول
اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة

على

عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء
مع الميل عنه في آن واحد واستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم
الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون
الميل علة موجبة للوصول لا معدة لئلا يلزم بقاء معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة
النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض ما يعرض للزمان
من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم
تنافي الميلين لجواز ان يجتمعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة
تتالي الآنين بهذا المعنى فانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا
ولا خفاء في ضعف المنع ا د في انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي
الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا
في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من
الاشياء بانها آنية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزامه
قلت لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة
متالفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف الزمان هو عرض قائم به
غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متالفا
من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات او تخلل السكنات
في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام مقصودة او كان المتحرك لا يماس المسافة
الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة مستوية على سطح مستو او ركبناها على دولاب
دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة مغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان
انقسام المسافة هنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق
للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة وتحققت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في الخارج
ايضا لا تنطبق عليها وفيه نظر لا يخفى قوله وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين
الحركة الصاعدة والهابطة متمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده الجلب
اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف
بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا وآن الانتقال من الغالبية

الى المغلوبيه لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل
منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل ولكن في آن الوصول لا في زمان بين آني
الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركه في الآن سكونا
كان معنى الكلام ان الحركه الاولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركه اخرى وهذا مما لا
يتصور فيه نزاع قوله احتج المانع اى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه
١ انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسريه الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط
لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفيه عند السكون واجيب
بالمنع بل الطبيعه تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون
حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمات
الهواء المخروق للقوة القاسرة لوصل الحجر المرمى الى سطح الفلك في حيز المنع ٢ انه لو لزم
لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون
واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعه وفي كلام ابن سينا
ان القوة القاسرة مسكنه للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال
الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم ٣ انه لو
لزم لكن لتعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان
يفرض بأقل منه كاف في دفع تلك الصورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بحسب
الوهم لانه الذي يمنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا ٤ انه يستلزم وقوف
الجبل الهابط بملاقاة الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردله ترجع بمصادمة ريح الجبل
فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل فرضنا هذه الملاقات كانت حال الصعود
دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله البحث
٧ قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينه الى الصوب الذي تتحرك اليه
السفينه فيبعد عن المبدا بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينه
الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا
في المبدا وان كان فاما بحركة السفينه بطيئا او الحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا بني

سرعة

سرعة الكواكب وبطوه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك
شمالا في سفينه تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى
جهات مختلفه كحركة الشخص شرقا في سفينه تندفع شمالا في ماء يجري غربا وتحركه
الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات قوله
البحث ٨ قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك السكون يقابل الحركه فيقع في
المقولات الاربع اما في الاين فيعنى به حفظ النسب الحاصله للجسم الى اشياء ذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثه الباقيه فيعنى به حفظ
النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر
فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركه وقد يراد به عدم الحركه عما من شانه فيكون
بينهما تقابل العدم والملكه وتقييده عما من شانه يخرج عدم حركه الاعراض والمفارقات
والاجسام في آن ابتداء الحركه او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها
عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخاليه عن الحركه
والسكون الاجسام التي لا تحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء
السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجه عنه ولا
ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وهذا محل نظر قوله ثم انه يقابل الحركه
لا خلاف في تقابل الحركه والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركه
في المسافه فالمقابل له السكون في المبدا او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون
في المكان فالمقابل له الحركه منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل
نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركه ما يطرأ على الحركه فهو السكون في المنتهى او
ما يطرأ عليه الحركه فهو السكون في المبدا وكذا في جانب الحركه فان ما يطرأ على السكون
هو الحركه منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركه اليه وما يقال ان السكون في المنتهى
كمال للحركه وكمال الشيء لا يقابله وان الحركه تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى
الى مقابله فمردود بمنع صغرى ١ وكبرى ٢ فان السكون كمال للمتحرك لا للحركه والحركه تنتهي
الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم انه حركه

اعمت والا لكان المتحرك فى مكان ساكنا من حيث عدم حركته فى مكان آخر بل هو عدم الحركه
فى المكان الذى يتاتى منه الحركه والحركه فى المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركه عنه
لا بالحركه اليه فجوابه ان السكون عدم الحركه فى مكان ما بمعنى عموم السلب اى لا تحرك فى شىء
من الامكنه فيقابل الحركه فى مكان ما قوله ويضاد السكون لتضاد ما فيه اذ لا مبرء مضاد
الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون راى
السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا فى الهواء واراديا كوقوف
الطير فى الهواء والطبيعى لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعى يطلب مفارقته ولا تتصور فى
السكون تركب واما تعرض البساطة والتركب للحركه كما مر فى البحث السابق فان قيل سكون
الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى قلنا لا بل هو واحد وانما نتوهم التعدد
فى علته والتحقيق انها الطبيعيه فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركه فان كلا من الطبيعة
والارادة والقاسر انما تصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركه وهذا بخلاف
الحركه فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركه واحدة كما فى
الحجر المرمى الى تحت وظاهر انها ليست من التركب فى شىء وانما هو اشتداد قوله الفصل ٦
الاضافه التى هى احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لا تعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى معقوله بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا
والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع فى المواقف من ان نفس
المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور ثم قد تطلق عليه لفظ المضاف
بمعنى انه شىء له الاضافه على ما هو دون اللغه والحكماء تكلموا فى هذا الباب اولا فى
المضاف المشهورى لان الاطلاع فى بادى النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف
على ما يعم الحقيقى والمشهورى بما يكون ماهيته معقوله بالقياس الى الغير وارادوا
بالغير امرا اخر يكون ماهيته معقوله بالقياس الى ا وهذا معنى تكرار النسبة
فخرج سائر الاعراض النسبيه ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها
لازم الا تعقله حتى ان تعقل المتضايفين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فخرج ما يكون
تعقله مستلزما او مستعقبا لتعقل شىء آخر كالملزومات البينه اللوازم على ان هذا انما
يتم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر فى المواقف

من

من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان
اللوازم البينه كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة
الى ان الغير بمعنى ان اللوازم البينه من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزوم تعقله
وان لم يكن الملزوم مضافا قوله وهذا اى ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى
وجوب الانعكاس اى الحكم باضافه كل من المتضايفين الى الآخر من حيث هو مضاف وكما
يقال الاب ابو الابن يقال الابن ابن الاب واذا لم يعتبر الحيثيه لم يتحقق الانعكاس
كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب
وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته
ورفعت غيره بقيت الاضافه واذا رفعته ووضعت غيره لم يبق الاضافه فهو
الذى اليه الاضافه مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل
الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم يتحقق
الاضافه ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
اما على التساوى فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على
اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم فى الواو وعدم الافتقار انما
هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر قوله والنسبتان
يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد يكون متوافقه فى الجانبين كالاخوة وقد
يكون متخالفه كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف
وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المتضايفين قد لا يفتقر الى حرف
نسبه وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافه مثل
الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث تنتفى
تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او فى المضاف
كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافه قد يفتقر الى حصول صفة فى
كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقيه الى الجمال او فى احدهما كالعالمية
الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما فى المتيامن والمتياسر فان الاتصاف
بذلك لا يكون باعتبار صفه حقيقيه فى شىء منهما قال ابن سينا تكاد تكون المضافات

محصورة فی اقسام المعادله والتی بالزیادة والتی بالفعل والانفعال ومصدرها من النوع
والتی بالمحاکاة فاما التی بالزیادة فاما فی الکم کالنعلم واما فی القوة مثل القاهر والغالب و
المانع وغیر ذلک والتی بالفعل والانفعال کالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه
ذلک والتی بالمحاکاة کالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بینهما محاکاة فان العلم
یحاکی هیئة المعلوم والحس یحاکی هیئة المحسوس علی ان هذا لا ینضبط تقدیره وتحدیده
هذه عبارته وقد نقلها فی المواقف هکذا یکاد الاضافه تنحصر فی اقسام فی المعادله
کالغالب والقاهر والمانع وفی الفعل والانفعال کالقطع والکسر وفی المحاکاة کالعلم
والحس وفی الاتحاد کالمجاورة والمشابهة قوله وتعرض ای الاضافه لکل
موجود کالواجب کالاول والجوهر کالاب والکم کالاقل والکیف کالاحر والاین
کالاعلی والمتی کالاقدم والاضافه کالاقرب والوضع کالاشد انتصابا والملک کالاکسی
والفعل کالاقطع والانفعال کالاشد تسخنا قوله وتحصلها تکون بالاضافه
الی المعروض یرید ان الاضافه لیس لها وجود منفرد بل وجودها ان تکون امرا لاحقا
للاشیاء وتخصصها تکون تخصیص هذا اللحوق وهذا معنی تنوع الاضافه وتحصلها
فان المشابهة مثلا موافقه فی الکیفیه وهی نوع من المضاف الحقیقی واما المجموع
المرکب من اللحوق والاضافه کالکیف الموافق فانما هو شیء ذو اضافة لا اضافة فلهذا
اتفقوا علی ان المقوله هی الامر الذی تعرض له التقیید واللحوق اعنی المضاف الذی
لا ماهیة له سوی کونه مضافا لا المجموع المرکب والا لما انحصرت المقولات بل کان کل
مشتق من العرض مقوله قوله ویتکافؤ الطرفان یعنی ان الاضافه اذا کانت فی احد
الطرفین محصلة کانت فی الطرف الآخر کذلک واذا کانت مطلقه فمطلقه مثلا الضعف
العددی علی الاطلاق والضعف بازاء نصفه کالاثنین وکذا اذا کانت فی احد الطرفین
موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج کانت فی الطرف
الآخر کذلک فان قیل المتقدم والمتاخر متضایفان مع انهما لا یوجدان معا قلنا
التضایف انما هو بین مفهومیهما لا ذاتیهما بل بین مفهومی التقدم والتاخر وهما معا فی
الذهن واما الافتراق بین الذاتین وذاتا المتضایفین قد یوجد کل منهما بدون الآخر
کالاب والابن وقد یوجد احدهما دون الآخر من غیر عکس کالعالم والعلم وقد یمتنع

کل

کل بدون الآخر کالعلة مع معلولها الخاص قوله هذا یعنی ان ما ذکروا ان کان شعرا بان
الاضافه قد یوجد فی الخارج لکن جمهور المتکلمین وبعض الحکماء علی انه لا تحقق للاضافه فی
الخارج تمسکا بوجوه ۱ انها لو کانت موجودة فی الخارج لکانت فی محل وحلولها فی المحل
اضافه بینها وبین المحل مغایرة لها حاله فیها فینتقل الکلام الیه ویلزم التسلسل فی الامور
الموجودة ۲ انها لو کانت موجودة ای متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافه خاصة
یتوقف وجودها علی وجود مطلق الاضافه لزم الدور ولا حاجة الی ما یقال من انها
لو کانت موجودة لکانت مشارکة لسائر الموجودات فی الوجود وممتازة عنها بخصوصیتها
وما لم تتصف تلک الخصوصیه بالوجود لم تکن الاضافه موجودة لکن الاتصاف اضافه
مخصوصه یتوقف وجودها علی وجود مطلق الاضافه فیلزم تقدمه علی نفسه ۳ انه
یلزم ان یوجد لکل عدد صفات لا نهایة لها بحسب ما لها من الاضافه الی الاعداد الغیر
المتناهیه فان الاثنین مثلا نصف الاربعه وثلث السته وربع الثمانیه وهکذا الی غیر
النهایه وقد یجاب عن الوجوه الثلثه بان المحالات المذکورة انما لزمت علی تقدیر
ان یکون کل ما هو من افراد الاضافه موجودة فیکون المستحیل هذا لا وجود بعض
الاضافات وذلک لان امتناع الایجاب الکلی انما یستلزم صدق السلب الجزئی الذی
هو سلب الکلی لا السلب الکلی الذی هو سلب کل لا امثال الاضافه طبیعه واحدة فلا یختلف
افرادها بامتناع الوجود وامکانه لانا نقول بل طبیعه جنسیه لا یمتنع وجود بعض الانواع
منها دون البعض وقد یستدل علی وجود الاضافه بانا نقطع بفوقیة السماء وتحتیة الارض
وابوة زید وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم یوجد فیکون کل من ذلک موجودا
عینیا لا اعتباریا عقلیا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا کما فی قولنا
زید اعمی ولا یستدعی وجود الفوقیه والعمی قوله ثم المشهور نقل عن الشرع وبناه
علی ما ذکروا من ان الاضافات لما کانت طبایع غیر مستقله بانفسها بل تابعه لمعروضاتها
کانت تابعة لها فی الاحکام لئلا یلزم الاستقلال وما ذکر ابن سینا من ان التضاد
لا یعرض للاضافات اراد بطریق الاستقلال بدلیل انه کان الحار ضد البارد فکذا الاحر
للابرد اذ لو لم تکن الاضافه تابعه لمعروضها فی هذا الحکم لکانت مستقله فیه لکن
احتجاجه بان تقابل التضاد غیر تقابل التضایف فیجب ان یوجد فی المتضادین

ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فيلزم ان يكون
غير متضايف يدل على ان المضافين لا متضادان لا بنحو ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق
على مثل الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع
كالحرارة والبرودة والاحريه والابرديه فتكون هى موضوع وصف التضاد او التضايف
لا موضوعاتها من الماء والنار وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر ولو فى التضايف
قوله وما تقرر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تابعة لمعروضاتها
وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض
فى موافقة الاثنينية فى البياض تارة الانسان وتارة البياض **قوله** ومنها المتى كما ان
الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون
بوقوع الشئ فيه وقد تكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى قد يقع
فى الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع فى الزمان قد يكون للشئ هوية اتصالية
منطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو بمعنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات
وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا
فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون الى ما لا يكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى
كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها **قوله** وهذا تصريح بردان ما ذكروا من
وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه
موجود لامتناع وقوع شئ فيما لا وجود له لكن لا خفاء فى انه لا تحقق لطرف الشئ فى الخارج
الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والعرض فقط وايضا لو
وجد الآن فلا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا فى آن يلزم
تالى الآنات واجابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لا على التدريج
ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل
فيه على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن
مغايرا لآن الوجود ضرورى **قوله** ثم المتى كالاين حقيقى وهو كون الشئ فى زمان
لا يفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو خلافه ككون الكسوف

في

فى يوم كذا او شهر كذا الآن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يصف اشياء كثيرة
بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظ **قوله** ومنها الوضع وهو هيئة يعرض للجسم
باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات
فى الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق
ورجله من تحت ولهذا اصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع
بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فباعتبارين
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع
كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظ
فى كل من الانتصاب والركوع **قوله** ومنها له ويسمى الملك والجدة ويفسر بالنسبة
الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا
كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك
كنسبة الشئ الى الشئ واختصاصه به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى
للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة لان قولنا له كم او له
كيف او له مضاف كقولنا له اين او له جوهر حاصر بكله كما فى له ثوب او لبعضه كما فى له خاتم
او محصور فيه كما فى قولنا للدن شراب تقع عليها المقولة له لا بالتواطى لكن بالتشابه والتشكيك
وان احتيل حتى يقال ان مقوله له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله
كالتقمص والتنعل والتعلم يكن بهذا المعنى من القدر فى اعداد المقولات وان كان
التشكيك بزول **قوله** ومنها ان ينفعل وهو تاثر الشئ فى غيره على اتصال غير قار
كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن واما الحال الحاصل المستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة
عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود
او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل
من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده
كالقوة للنار يسمى حرارة ويجرى فى كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد

والتسخن ضد التبرد وبطلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار
والاسود او الذى هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسود او الذى هو الغاية في
ذلك واسرع وصولا اليه من اسود او آخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت
هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير
آخر ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية ويلزم
التسلسل وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك
انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل
وكل تأثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير
المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
ان ينفعل حتى فسر الغزالى ان يفعل بالتغيير والتحريك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل
وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد
وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل
هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر ما دام سالكا بين الامرين على اتصال
فالسكون كانشاء النبت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزءا جزءا على اتصال الى ان يحصل النبت
وعلى هذا قياس البواقى وان يفعل هو ان يشتغل الفاعل باتصال على النسب التى له الى الاجزاء
ما عدته في المنفعل حين ما ينفعل كالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة الواحدة
فما يتسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد
انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكون للتكوين والافساد للفساد
وكذا انواع الانواع كالبناء للانبناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس الفساد وكان
ينهدم متنا ولان يتسخن وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان ينهدم متناولان يبنى وان
يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان يفعل وان
ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة
ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك
ولفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك قوله المقصد ٢ في الجواهر قد سبق تعريف المقصد الرابع
الجوهر على راى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بك

ومقالتين

ومقالتين لمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على راى المتكلمين فهو انه
الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد
على راى الثانى من الحكماء فهو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان
ذلك طرق بناها على ما يرون من نفى الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين
حال ومحل بهما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والاظهر الاشكالات الاخفى الطريق
الاول اى الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهو الصورة والا فان كان محلا له فهو الهيولى والا فان
كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس
والا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن
مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل ولا وهو النفس
وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له
او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر
ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة
فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء
ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما دخول
الخشب في وجود الكرسى فمادة او دخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه
بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل
الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجىء فلشان وجود
المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة
بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبار وحده للمركب وجود بالفعل
بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو بما هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل اليه فان قيل الداخل في قوام الجسم
والحال في المادة التى احد الاقسام تحته اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة
الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى
ومادة فتلك الصور النوعية وان لم يكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهى داخلة في
انواعه من الفلكيات والعنصريات وحتى ان محلها ايضا هى الهيولى وعند الاقدمين من

الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسمانى وهو الجسم لا غير اذ لا ثبت وجود جوهر حال هو الصورة
اخر محل هو الهيولى واما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام
المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل
قوله بينه قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان
الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم
بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون
بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما
فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به
شئ فان قيل اسناد العرض الى المحل بقوله ضرورى وهو معنى الموضوع لا لعرض الذى
يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا اسناده الى الموضوع
يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاولى الذى يتصف بها كاسناد السرعة الى الجسم
بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا
قوله وقد يتوهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما
يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك
بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدها انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى
هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام
لها من حيث هى كليات بدونها ورد ١ بانه غلط من جهة اشتراط لفظ الموضوع
بين المحكوم عليه فى القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلى
بالمعنى ١ دون ٢ ورد بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى
الخارج كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية وقيامها بها فهى من
قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية قوله واما المقالة الاولى لا خفاء ولا نزاع فى ان
لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى ساير اللغات موضوع بازاء معنى واحد
واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه
كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف
فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر

القابل

القابل للانقسام من غير تقييده بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين
فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضى وادعى متمسكا بانه جوهر
مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا وتبنى الصغرى على امتناع قيام التاليف
بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف قائم به وهو معنى
المؤلف والجواب ان التاليف معنى مشترك بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع
من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيئين والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ
كما يقال فى النحو فى الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب هو المركب الذى
لا يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى ١ والجزء بالمعنى ٢ فلا يكون للوسط
فان قيل المراد بالتاليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى
للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى
وجعل الآمدى النزاع لفظيا بناء على ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف
معنويا بناء على انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف
والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس
الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده ولكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو راى
المعتزلة بل لكل جزء تاليف يقوم به فيكون جسما لما سبق من ان الجزء بمنزلة المادة
والتاليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم
قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتاليف دونه
ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتاليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين قوله
وعند المعتزلة المشهور منهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع فى ان
هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة وبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى
الذى هو كم له الابعاد الثلثة ليكون هذه عرضا عاما شاملة فيفتقر الى ذكر الجوهر
احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالطاير الولود للخفاش
والتصريح كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد
بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم
التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت

شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما
نفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض
اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد
يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها
من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم
عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها
وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال المقدار وحدوث آخر مما لا
يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي ينتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد
مطلق الابعاد وهي لازمة واما الزوال فللخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير
فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض
والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون
بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان
يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة
بان يوضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في
سمت آخر جزء وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم نفرض الثلثة على وضع المثلث و
٣ على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه
الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل من
ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو
المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم
والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق قوله وعند الفلاسفة
التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد
من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل
صحح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك
انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان

الحادثتان

الحادثتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين فان كان مائلا فلا محالة يكون احدى
الزاويتين اصغر ويسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم
بعدا كيف اتفق ثم آخر مقاطعة في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا
مقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربعة قوائم وهذا ٣ متعين
لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة
لا على هذا الوجه ثم ما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة
التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم كون التعريف بالجوهر
القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال
انه احتراز عن السطح اي على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه
بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان مبنى الاحتراز
عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيعتبر خاصة للجسم وصالحا في معرض
لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا الا من وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا
للجسم التعليمي وانما اعتبر العرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل
لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وتنقص بالتخلخل والتكاثف
ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط
في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا
ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف ففي المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها
بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظانه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى
اعتبار العرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد
فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة
المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يشير تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات
الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم
السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا

هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاء لا بعض الخطوط اذ لو كانت
فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وقد اعتبر الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة
في كل جسم بالفعل حيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد
في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل
وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي
ولا اخفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والا ظهر ان المراد بها الخطوط الثلثة
المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانسب
الذي كانا بالقوة ليس معناه انه يلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل
بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان
البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات
من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم
الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا
خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول
والسطحي عرض فظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجدا بدون
وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قوله والمراد بقبول ابعاد بها اورد الامام
ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب
الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا اخفاء في انه يحقق المقصود
بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد تتعقل الابعاد الثلثة المتقاطعة
والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد
بحيث يحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتاصل لا غير ومن اعتراضاته
ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غاية ان قبولها للابعاد يكون مشروطا
بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر عندهم
من انها مبدا الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى
لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هي الصور لا الاعراض من الكميات
والكيفيات وغيرهما كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار واما ذلك

الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان
المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
اوجه قوله وكلامهم مترددا الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير
جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه وكذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا
على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا
تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان مركب الجسم
انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بها حدا
فضعيف لما عرف من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات
ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه
حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه
مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات
الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج
الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال الجمع الاجناس بل جميع الكليات من
المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان
ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو
شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل
الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان تكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر بنفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما
فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق
له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية
فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف
تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في الموضوع
رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية

المعروض وعن ٢ بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم
ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن ٣ بان الفصل
ليس هو القابل بعينه بل القابل اعنى الامر الذى هو من شانه القبول كالناطق للانسان
بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لا
جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزءه بحسب الذهن
كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العرضى جنسا او فصلا للماهية
الحقيقية داورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما طويل الجدوى جدا
قوله المبحث ٢ ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم
البسيط اعنى الذى لا يتالف من اجسام مختلفة الطبائع اما ان يكون انقساماته الممكنة
حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين
و٢ مذهب النظام و٣ مذهب جمهور الفلاسفة و٤ مذهب محمد الشهرستانى لكن لا
خفاء فى ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك كما ذهب اليه
ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون
الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة فاما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة
من الخطوط المتالفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط
الانقسام فى الاقطار الثلثة حيث لا يتالف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة
القائلون بلا تناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى
ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من
محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى يعتد
به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلثة ١ للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية
العدد ٢ للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة ٣ للاشراقيين
منهم انه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام
بذاته ولا ينتهى الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى
وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند
الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من

حيث

حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل
بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة
التى تتقوم بها التاليف فيحصل الجسم والتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين
الا انه عرض لا يتقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى قوله المبحث ٣ للمتكلمين
فى كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول
الانقسام وتقريره الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام ده فا وكل ما هو كذلك فاقسامه
حاصلة بالفعل لوجوه ١ ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا فى
نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم بط اذ لا معنى لها سوى
عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة ح يكون عارضا لذلك القابل حالة فيه سواء
جعلت لازمة او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال ضرورة ان الحال فى كل جزء غير الحال فى الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات
العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل ٢ انه لو كان
واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازال هويته الواحدة واحدث
هويتين اخريين واللازم بط للقطع بان شق البعوض البحر ليس اعداما له واحداثا
لبحرين آخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء
فى انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال
فليس فيه الا زوال مجرد لا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان
القابل للشىء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها
ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة وان بقيت بعد الانقسام كذلك فظ
البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة
اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست فى نفسها
بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة ٣ ان الانقسام لو لم يكن حاصلة بالفعل
متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها واللازم بطلان منقطع النصف غير
منقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو منقطع النصف متميزا

عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما
يحصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات
واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام تميز بالفعل عما هو قابل وكذا مقاطعها
فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام تميز بالفعل عما هو قابل
لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء
الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقال
الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له
لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب
كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية فلا وانما يمنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
وليس كذلك اذ ليس معنى قولنا قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن
خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي
انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى
ان قدرته لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه ولعمري حال قابلية الجسم
للانقسام الى الاجزاء بعينه حال فاعلية الباري تعالى للاشياء على ان ما ذكرتم فانما يدل
على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل قوله وثانيهما اي الطريق
للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما
ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذه بخلاف الكسر ثم انهما يوديان
الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة
الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية فقد يقف اي لا يقدر على تقسيمات غير
متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل
فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية
فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه
يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد
اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يتوقف على ان قبول الانقسام

يستدعي

يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه ١ ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم
بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين
على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع
باقيا هف ٢ انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا
منهما ح يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية
من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غاية لزوم الاستواء في عدد الاجزاء
بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير بين والمح استواء مقاديرهما وهو غير
لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقادير ان تفاوت المقادير
انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه
اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام
وحصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير
انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما متساوية للتي
في الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجه السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ
ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس
معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل
فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها ٣ انه لو لم
يثبت اقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد
كل جسم حتى الخردلة غير متناهية القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد
ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان
عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة
معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل
انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل
الانقسام والا لكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه
حاضرا هف ونقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات
هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء

منها على جزء منها ثبت فى المسافه جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو
المط ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر
غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهى فاذن الحركه مركبه من اجزاء
لا يتجزى او قلنا كل جزء من الحركه حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر منها حينا ما فهو غير منقسم
بالفعل فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافه لانطباقها
عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته
ولا يتوهم فيه ما يتوهم فى الحركه من تخلل سكون او لزوم وقوع اى جزء منها فى زمان
قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان
معناه فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركه
المنطبقه على المسافه فيكونان كذلك والحكما لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون
الموجود من الحركه هو التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون حالهما فى قبول
الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يتفق على ان محل النقطه جوهر لا يقبل الانقسام
وهو وجوه ١ ان النقطه موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود
بالضروره ولانها شئ به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف ممتنع ولانها ذات وضع
اى يشار اليها اشارة حسيه هناك وهذا فى العدم محال ثم انها اما ان يكون
جوهرا كما هو راى المتكلمين او عرضا وح يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات لم يجوز
قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما
والا لزم انقسام النقطه من انقسام الحال بانقسام المحل هف فاياما كان ثبت
جوهرا لا يقبل الانقسام وهو المط ٢ اذا وضعنا كرة حقيقيه على سطح حقیقی ماسته
بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة
كرة حقيقيه هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المط او عرض وفيه المط ثم اذا ادرنا تلك
الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا يتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع
الكرة او السطح او مماستهما مكابرة ومخالفه لقواعدهم ٣ انه اذا قام خط على خط
فى احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الآخر ظهر تالفه من اجزاء
لا يتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم ٤ انه برهن اقليدس على ان الزاويه

الحاصلة

الحاصلة من مماسه الخط المستقيم المحيط الدايرة اصغر مما يمكن من الزوايا فيقال لا يقبل
الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه هذا خلف الامر الغير المستقيم اما جوهر او حال فيه
وفيه المط والحكما يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق
السريان كالبياض فى الجسم والنقطه انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لا سارية
فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق
ان حدوث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجزء منهما ضرورى والقول بان موضع التماس
منقسم بالفرض مخالف لقواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا فى النقطه مع انه
يصير خطا او سطحا مستويا ينافى الانطباق على السطح المستوى وعند زوال التماس من ذلك
الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطه عندهم انما هى النهايه
للخط فلا يوجد فى الكرة بالفعل قوله واحتجوا احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم
متناهية نفيا لقول النظام بوجوه ١ انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك
عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة ٢ ان عدم تناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول
المتحرك الى غاية ما من المسافه لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا
يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع
قطع المسافه المعينه فى زمان متناه وتقريره ان عدم تناهى اجزاء المسافه يستلزم
عدم تناهى اجزاء الحركه المنطبقه عليها وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المنطبق
على الحركه ٣ انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطئ اذا ابتدا الحركه بعده لانه اذا قطع
جزءا قطع البطئ ايضا جزءا اذ لا اقل منه ضرورة تخلل السكنات بشهادة الحس والبرهان
وانما اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر السرعه لغوا ويصير هذا
بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافه ما ووصوله الى غايه ما ولا يخفى ان هذا الوجه
جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهيه وان الوجوه الثلثه انما ينتهض على من يقول بلا
تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفيه من اطرافه وجهتين من
جهاته واما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف
والجهات فلا اذ لا يلزم تناهى عدد الامتدادات ٤ انا نفرض اجتماع ثمانيه اجزاء
بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما فى الاقطار الثلثه متقاطعا امتداداته

على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا اخذنا بان تناهي اجزاء كل
جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجم الى حجم فكانت نسبة متناه الى متناه لكن نسبة الحجم
الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا او انتقاصا فلو كانت
الاجزاء غير متناهية كانت لنسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو ح
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم
وكل جسم ضمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم ح انه لما كان
الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير
متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء التفصي
عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء امران اح القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد
الجزئين في الآخر ملاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم
بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل
جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما ثانيهما القول بالطفرة وهو ان
يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما
وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان
يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين بط بالضرورة اما التداخل
فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها حصول الى قطع
مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انما
تمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط
اختلاط اجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من
المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته
الجزء الآخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا الطرفين عن التماس وتنتفي
الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم
وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء
ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام

لم

التداخل

الطفره

لم يقل بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما
يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول
بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع
بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فتفصيل ذلك على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات
والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما
الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم
لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد
والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن
عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة تحلها
تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في ساير الكتب ويمكن
ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعله
مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها
جواهر بل اجساما فيوافق النجار في المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما
بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقومه وبان الجواهر متماثلة
والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا ينتظم على راي النظام حيث يزعم ان كلا
من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها
وان لم تكن متماثلة لجواهر آخر كالحلاوة والحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان
الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير م
لذاته واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فيدل لا ثاني على مذهب المانعين حتى

لو قصد الالزام ثم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض
المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر فى
المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى
حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من
الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة
الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار فى تنوير اختلاف الجواهر
بذواتها بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية بمعنى لو لم تكن الجواهر مختلفة
بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح
يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام
باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة
قوله وقطع ما لا يتناهى قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما
يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء
من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل
على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة
الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على
قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان
المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويندفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من
بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن
طريق الحق بخلاف قبول الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على ما مر فان
قيل هذا ليس تنبيها لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا
نعم الا ان هذا لما كان فيه امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور يتبين به
حال الجسم قوله واما الفلاسفة يريد ان ادلة نفى الجزء الذى لا يتجزى على كثرتها
يرجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرف واشير فى
عنوان كل منها الى وجه الضعف وورود المنع فمنها ما يتفرع على ان تعدد جهات الشىء
ونهاياته يستلزم الانقسام فى ذاته وهى وجوه آ انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز

الذى

الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته من تعددت جوانبه واطرافه لان ما منه الى
اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فلزم انقسامه على
تقدير عدم انقسامه وهو ع ب انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد
حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم اولا بالكلية بل ببعض دون شىء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام ج انه اذا تتالت
ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الاخرين عن التلاقى
والتماس فيكون جهة الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا
يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا فى ج و د فلا يحصل الجسم د انا نفرض
صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليه الشمس
فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الآخر فينقسم ه انه اذا وقع
جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلثة اما الملازمة فلان التماس بينه
وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شىء منه مماسا لشىء من هذا وشىء آخر مماسا
لشىء من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقية
الملزوم فبوجوه آ ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة للقطع ان نحرك من جزء الى
جزء فاضافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى [على الملتقى] لا على الاول اذ لم يتجاوز
الحركة ولا على ب اذ قد انقطعت ج ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق آ وتحت د جزء
ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق فى الابتداء اى يكون
الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان
على ملتقى ب و ج اى بحيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته د ان نفرض خطا
من خمسة اجزاء فوق ا جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد
الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك فى وسط الخط اعنى الجزء ج فيكون هو على ملتقاهما من تحت
ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته
على الاطلاق ثم حركة على الاعتبار المخصوصة المؤدية الى الحكم وكما ما ذكر فى بعض كتب
المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لا
ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ديمقراطيس قوله ومنها اى من طرف الاحتجاج

على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما سنخ على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات
بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل ولما لاستلزامه
امرا معلوم الانتفاء قطعا التفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحفظه فلحظه ثم
التيامها وتخلف المعلول على العلة او تخلفه بدونها حينا فبيان ذلك انا نجد
المتوافقين في اللحذ والترك قد تساوتا في المسافة فحكم بان الذي قطع مسافة الطول
اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما
ان يقطع البطيء جزءا ايضا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له
في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مفروا اعرضنا عنه
الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم
الذي هو متناه في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي لو تفكك اجزاؤه لتأثرت كالفرجار
او كان له شعور بذلك بل بطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان والذي ذهب
جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة
الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون
حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد
عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل
آخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على
طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى راس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من
الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة
ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له
سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة قوله ومنها
اي ومن تلك الطرق ما بنى على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء
الجزء كما ظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا
الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها آ انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شئنا مثلث
متساوي الاضلاع ولا تتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على
ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة ٢ انه كل زاوية فانه يمكن تنصيفها

فيلزم

فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية ٣ ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فلو المركب
من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان نعمل
على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم ننصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط
واصل منها اليه فيكون على منتصفه ويبين منتصف الزاوية بان نجعل خطاها متساويين
ثم نوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ونعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي
الاضلاع ثم نخرج خط من زاوية المثلث الى زاوية المثلث الثاني بالخط الذي هو وتر
لهما منتصف الزاوية ويبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم بعده
دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منها فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من
المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف
اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء
على ما ستعرفه ٤ ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل محقق اما الدائرة فلانا نتخيل على
السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندير حول طرفه الثابت
الى ان يعود الى موضعه آ فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة
الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة
الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط
الخارج من المركز الى المحيط في الوجهين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان
يعود الى وضعه آ حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط
ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى
اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
اولا فعلى ٢ اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فتساوى في المساحة
باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالحس وان شئت فبالبرهان
وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاط بها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع
الدوائر المحيط بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والملزوم بين لان

التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دايرة وباطن المحيط يساوى ظاهر المحاط لكم انق
ربحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء
وعلى ٢ وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقيه يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير
الملاقى وايضا فما بينهما من الفرج ان لم يسع كل جزء منها جزءا لزم انقسام الجزء وان
وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من
اجزاء لا يتجزى فالمدار الذى يلاصق المنطقه التى هى اعظم الدواير المتوازيه على الكرة اما
ان يكون بازاء كل جزء من المنطقه جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيهما
حتى التى حول القطب وبطلانه ضرورى او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا
فنقول انظر انه كلما صح القول بالدايرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق اوكلما صح
القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى بط ولا خفاء فى ان ما ذكروا من حركه الخط ونصف
الدايرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط
والسطح من اجزاء لا يتجزى اذ منع ذلك يمنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديهما الى الحج براهين
اقليدس شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاويه فان مربع وتر زاويته القايمه
مساو لمربعى ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل
من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين
فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القايمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعه عشر لان مجذورها
مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا
فى كل ما لا يكون لمجموع مربع الضلعين جذر منطق ٦ نفرض خطا من جزئين ونضع فوق احدهما
جزءا فيحصل زاويه قائمه فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من اثنين لما
بين اقليدس من ان وتر القايمه اقل من ضلعيها واكثر من كل منهما ٧ نفرض مربعا
من اربعه خطوط مستقيمه مضمومه بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من
اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء من الخط ١ و٢ من ٢ و٣ من ٣ و٤ من ٤
فان كانت متلاقيه كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها
فرج ولا يكون الا كذلك فاما ان يقع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعه اجزاء
وهو بط بالشكل او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامه الخطوط وتقاربها على غاية

ما يمكن

ما يمكن يظهر امتناع ان يقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض قوله ومنها اى من تلك
الطرق ما يبنى على مقدمات هى بصدد المنع وهى وجوه ١ لو كان الجسم من اجزاء لا يتجزى
لكان الجزء ذاتيا له معقولا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكر عند
كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو فى الاجزاء العقليه كالاجناس والفصول ومع
ذلك فيشترط تعقل الماهيه بحقيقتها واما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى
والصورة عندكم وكذا العقل اذا لم يتصور الماهيه بحقيقتها كجوهريه النفس وتجردها
٢ لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان شكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد
واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند
انضمام الكرات من تحلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء
بان ذلك انما هو فى الاجسام الكريه دون الاجزاء ٣ لا شك ان كل جسم يصير ثقله مثليه
فى وقت ما ورح يكون بالقوة ضعف ثقله نصفه فثقل الجسم الذى طوله اجزاء وتر يكون شفعا
له نصف هو ثقل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكليه وانما ذلك
فيما له نصف قوله ثم انهم ابطلوا اشير الى ابطال ما ذهب اليه ديمقراطيس ومن تبعه من
القدماء من ان ما شاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسايط على الاطلاق
بل انما هى حاصله من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع فى غايه الصلابه
غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهميه فقط وبهذا وبتسميتها اجساما ممتاز
هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت
متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكيه مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء
نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافى امتناع
الانفكاك بعارض مختص او غيره من صورة نوعيه او غايه صغر او صلابه او عدم آلة
قطاعه او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الاستعدادات الجسميه غير باقيه عند
الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متخصصه ولعلها تمنع الماهيه المشتركه
عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهيه فلا يندفع بان مبنى الكلام
على اعترافهم بكون تلك البسايط متساويه فى الطبع لان مراده على ما صرح به فى المباحث

هو انه لو ادعى مدع انها مخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت
ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في ان احتمال
بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل
قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد
منها طباع المجموع على الجسم المفرد والانفساد . واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة
الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فتكون اعم من الطبيعة وفسر
انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف
عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو
له بالقياس الى الغير كالمماس والمحاذي وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق
فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد
الوهم صار هذا قسما والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم
ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف
عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي سخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه
جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال
ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير
اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في
نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وربما يقال انا قاطعون بان محل البياض
من الجسم غير محل السواد منه لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم
بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج بل في الفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن
الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال البياض زال افتراقه
فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب العرضين انفصال في الخارج من
غير تاد الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال
بالفعل يحمل على فعل الاذهان قوله ثم احتج المشاؤون لما بطل كون الجسم متالفا
من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا غير متناهية او غير متناهية تكون اتصاله
باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس فاما بلا

للانفصال

للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري يستدل عليه المقادير المختلفة اعني
الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا
وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا
يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية
المحاذية في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس
الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل
للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال
فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويستدل عليه الهيآت الاتصالية
المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان
اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار منها وحدوث آخر ولا تعقل
حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا تعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها
بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو
شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الاخذة في الجهات
وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر بعضها اضافية ككون الشيء بحيث اذا
فرض انقسامه حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي
الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم
يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه
ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي
وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك
الهوية الاتصالية لا يبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم وتحدث هويتان
اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما
بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او
ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل
جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل في كيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة
فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في

نفسه بواحد ومتصل لمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا لكثرة ومنفصل
لمتنع طريان الاتصال عليه وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصاليه فيه وانفصاله
وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصاليه بمعنى الامتداد الجوهرى
مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفه فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك
من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضيه قلنا لا نزاع
فى ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال و فى كونه مدركا بالحس ولو بواسطة
ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع فى انه هل هو فى نفس الامر متصل واحد كما هو
عند الحس ام لا وعلى آ هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات الفرضيه اعنى المقادير فهى التى انكرها المتكلمون
وكثير من الفلاسفه اعنى القائلين بانها امور عدميه لكونها نهايات وانقطاعات
فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطه للخط وبما ذكرنا من التقرير دفع لعدة
اشكالات تورد فى هذا المقام آ ان كون الاتصال جوهرا وجزءا من الجسم ظ
البطلان اذ لا نعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم
اذا تحققهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعنى بالاتصال هذا
المعنى بل الجوهر الذى شانه الاتصال والامتداد العرضى وكونه طارح الابنيه للجسم
موقوفا تعقل الجسم على تعقله مما لا شك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى
البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا
قائما بنفسه واما النزاع فى كونه واحدا فى نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء
و فى كونه جزء من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذى ثبت بالبرهان لا يقال
فما ذكر لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهويه الاتصاليه الجوهريه التى
يجعلونها صورة حاله فى مادة نفس الجسم من غير حلول فى جزء آخر ويكون قبوله
الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا
قابلا للابعاد ومتجزيه بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول لا فرق
بين انعدام جسم بالكليه وحدوث جسمين وبين زوال الهويه الاتصاليه الى هويتين
فى الحس شهدت بوجود جزء آخر باق فى الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بذاتها جوهرية

بل حاله فيه وقد سبق ان الحال فى الشىء اعم من القائم به لكن الشان فى لزوم كون ذلك الامر
الباقى محلا للجوهر الذى سموه الصورة الجسميه وعبروا عنها بالهويه الاتصاليه وفى تجويز
حلول الجوهر فى الشىء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبه المقبول الى القابل اختصاص ناعت
وهو معنى الحلول قلنا الكلام فى كون الهوية الاتصاليه بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال
مقبولا وانما يظهر ذلك فى الاتصال العرضى المقابل للانفصال ٢ ان الانفصال انما يفتقر
الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب
انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقى بل
هو عدم اتصال الى اتصالين اى زوال هوية اتصاليه وحدوث هويتين اتصاليتين
فلا بد من امر قابل للاتصال مادة وللاتصالين اخرى ٣ لو كان قبول الانفصال محوجا
الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه
ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست
الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا فى ذاته ينعدم عند ورود الانفصال
فيفتقر الى امر لا يكون متصلا فى ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال
وهو هو بعينه فى الحالين يصير واحدا متصلا لعروض الوحدة والاتصال ومتعددا
منفصلا لعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر ٤ ان كون الاتصال
جزءا من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان آ يستلزم انعدام الجسم
عند زوال الاتصال و ٣ يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فح يتوجه
ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم
او يقال لو كان الجسم قابلا له لم يكن الاتصال جزءا وقد قلتم بحقيقة الملزوم وهكذا فى
الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهرى هو جزء
وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرض هو الزائل عن الجسم وليس
بجزء له بل كيفيه عارضه لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال ان كان
هو ا لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه ح فبطل قولكم فى اثبات الهيولى
ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو ٢ لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع
كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضى

من لوازم الجسميه فزواله بزوالها لانا نقول الزايل استعداد مخصوص وليس بلازم واللازم
استعداد ما وليس بزايل كما نرى في الشمعه من تبدل المقادير مع بقاء الجسميه بعينها لا يقال
وكذلك الاستعداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه
خصوص استعداد جوهري ويطرا اخر وهو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير
على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس
معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا
بعينه هو القابل بالحقيقه له ولان الاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكليه فلعل
التفرقه بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه حسه واما عدم البقاء
بتمام الماهيه واقتضاء الزوال على الهويه فلا نعدام الجزء الذي هو الاتصال والاتصاف
ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالين
هو الماء بحقيقيه وان تبدل في هويته لاجزاء منها هو الهيولى ٢ ان الجسم الواحد اذا
انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مع كونه
ضروري البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بجسمين واما غيرها
وح اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء
بالفعل بل يكون له مواد غير متناهيه بحسب قبول الانقسام بل يتالف من اجسام
لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون
انفصال الجسم انعداما له بالكليه لا بمجرد صورته الاتصاليه وهو مع بطلانه يبطل
مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين
كانتا موجودتين لكن بصفه الوحدة والوحدة الاتصال والآن بصفه التعدد لتعدده
ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لما سبق
من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما عرض له
ذلك تبعا للصورة فمناط هذه الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى ٣ وههنا
اشكال آخر وهو ان المط ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي
يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك اذ قبول الانقسام لا يستدعي قابلا في الخارج
ويجي جوابه في فروع الهيولى قوله وذهب الاشراقيون هم قوم من الفلاسفه

يرون

يرون طريقه افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقه ارسطو وماله من البحث
والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه
اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير
في ذاته بتبدل المقادير العرضيه عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم
في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعه لا يتغير عن ذلك
القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول
على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال
الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين فلا
يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشا الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام
المتشاركه في الجسميه انما تختلف في المقادير المخصوصة النوعيه بازاء الجسميات المخصوصه
لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للماهيات
المتبدله عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات
من حيث تواردها عليها صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى
بوجوه ا انه ان اريد بالاستعداد الاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد
فلا نم انه غير الجسم وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر
بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقه الجسم واول ما يدرك من جوهريته غير مسموع
والتمسك بان في الشمعه امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياتها من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما
نقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجمله فلا نم ان فيه امتدادا
معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال
والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعه الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال
من اتصال الاجزاء الفرضيه بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل
الكلام انا لا نم ان الاتصال والاستعداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه
جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع
فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم عند زواله الى اتصالين يصير الجسم

اللفظين بل

جسمين حتى لو امكن ذو الدلالة الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما معنى الامر الذي شانه
الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلانم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر
قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية
او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يعتد ٢ ان الامتداد طبيعة واحدة
يمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية
بعض الجواهر بذلك فلانم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم ٣ انه لو كان في الجسم
امتدادان احدهما جوهري والآخر عرضي فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذي به
التفاضل لا في مادة وهو ممتنع اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون الهيولى وجملة
لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية
لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما
متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة و
ان اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير قوله وقد تستدل اشارة الى معارضة
اوردها الامام تقريرها انه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة اولا ولا امتناع
اما فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس متحيزا اصلا ولهذا لا
يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما فلان تحيزها اما
ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على ان تكون هي والجسمية مثلين
لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات ويمتنع ان يجتمعا لاستحالة
اجتماع المثلين وان تخص احديهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد
وان تخص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة
في مادة او افتقارهما فتكون للمادة مادة ويلزم على ان تكون المادة صفة
للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز
العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها
بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول
الجسمية فيها شرط لتحيزها ولانم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو
وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال

لا يستلزم

لا يستلزم تماثلهما اذ لانم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان انما
يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض قوله المبحث ٤
في تفاريع المذاهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر
الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري
وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة
بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على ملتقى الجزئين فانكره
الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم
في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين
وقد سبق بيانها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري
واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه
محيطا ومحاطا فيتميز فينقسم واما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال
القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب
وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب
الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب
لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب
ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه فيكون
له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه
ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فم ولا يلزم احاطة حد به مغاير
للمحاط وان اريد انه محيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فم بل هو نفس النهاية
اعني الجزء الذي اليه ينتهي كل متناه ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول
والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا كان منقسما وانكار ذلك على
ما نسب الى ابو الحسن الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن
الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق ولعله يريد
نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان الجزء خطا من
المساحة وحمله على ان له حجما ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم الانقسام بل

وربما كان ذلك فى الحجم الطهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار ما حيث اذا كان ذلك فى الجهات
كان جسما وان اريد ان له مدخلا فى الحجمية والمساحة حيث تزيد ذلك بزيادة الاجزاء
فكذا فى الطول والعرض والمذكور فى كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول
عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه
الى التاليف الذى يذهب به الاجزاء فى جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو على
الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له
حظا من المساحة لانه اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه
ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفى انه هل يجوز ان يرى وفى
انه هل يجوز ان يصير مثل الجبل وفى انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفى انه هل يجوز ان
خلقه الله تعالى على الانفراد وفى انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفى
انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة فى المطولات ونحن لا نبالى
ان نضيع كتابنا الى المقصود باعوازه لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه وتعالى لمن اجتهد فى نفض
ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه قوله واما القائلون ذكر الامام ان القائلين
بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى اختلفوا فى اشكالها
فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع
مثلثات وللارض مكعب وللهواء ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثا
وللفلك ذو اثنى عشرة قاعدة مخمسات وذكر فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال
وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة قوله ثم المشهور من الطائفتين اى القائلين بكون
الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اى جوهرها
واحد بالطبع جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات
واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال
الاجزاء على ما صرح فى الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم
فيكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه
كلام يجيء ان شاء الله تعالى قوله واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم

من الهيولى والصورة خمسة آ ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكى
كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث
تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى
مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الا فيما له من غير اعتبار المشخصات والاسباب
الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر
فى الشفاء ان جسمية اذا خالف جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة
او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج
فان الجسمية فى الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجود آخر وقد انضاف الى تلك
الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس
فى نفسه شيئا محصلا ما لم ينوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودا
والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء
تفرض شيء مستقر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدارية فلا مقدار فقط بل لا بد
من فصول حتى يوجد ذاتا مستقرة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف فى ان
الجسم جنس تحته انواع بل اجناس واما الكلام فى انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف
يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك فى اثبات المط ومعلوم ان لوازم
الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذى يوجد افرادها لا
تحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المحصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج
الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعنى كونها هذه
الجسمية او تلك ليختص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاجسام
او ماهياتها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول
ممكنة الافتراق فى اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما لجسميات كذلك كالوجود ثم يرد بعد
تسليم ما ذكر فى بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول
الانفصال الانفكاكى فلا يجرى فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير فى الاشارات الى الجواب
بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها فى ذاتها الى المادة
ومفتقر اليها حيث كانت بمعنى انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال

بل علة لحكم المصدق بالاحتياج الذاتي منع ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم
الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته واستداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي
وان امتنع ذلك لامر زايد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم ككفاية الصغر والصلابة وفي شرح
الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال
مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الاتصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم
دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان
الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزء دون
جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر
وهو بعينه امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم
الانفكاكية لكن قبولها استلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر قوله ٢
من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها اما ان تكون
ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك
فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم
في نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة
دون جهة بمنزلة الخط والسطح واما لم نقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور
لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في
الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحياز اولا تكون في حيز اصلا وكلاهما
باطل بالضرورة او تكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية
الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فينقل
الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة النوعية دون ساير المظاهر ثم في نفس
هذا الحيز من الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية هذا النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض
مثلا حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة
مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل
على استقامته الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض ويجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في
وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع ٦ فلا يرد النقض

ثم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور و
الاوضاع تعدها للاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما
الدفع باستناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يستقيم على اصول القائلين
بالهيولى قوله ٣ امتناع الصورة بدون الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه احضرها
انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات
لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي
المستلزم للمادة ورد آ بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها
بل كل منهما يكون لامر من خارج و ٢ بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي
وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة
اما ١ فلما يجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او
نهايات واما ٢ فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في
ذلك فاما ان يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال
او بسبب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال
وعلى قبول وانفصال وقد سبق ان ذلك بدون المادة مح واعترض بوجهين آح منع
لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير
الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي
مستلزم لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما قرر كان بعض المقدمات مستدركا
في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه في ذات المناظرة
سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كنفي الابعاد وب انها
تنتقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة
مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن آ بوجهين آح ان المراد لزوم احد
الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء خصله سيما او مجرد الانفعال كما في الشمعة وكل
منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال
ولا خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا لتقرير القوم مشتملا على استدراك لان امكان
الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما وب ينبغي

ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في
الغرض لانا لم نجعل لزوم الح مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما
معناها انا رتبنا لزوم الح على الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا
فلا اخفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم
في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال لان
هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق ويتنبه على هذا المعنى تعرضوا مع
الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها
ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور
الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولما لاح
على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا اثبات المادة على امكان الاتصال والانفصال
في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين
الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة
الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات
المقداريه والشكليه عن فاعلها في الامتداد الابعاد ان تكون فيه قوة الانفعال المقتضيه
المادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين الح ان هناك مادة تقبل الكليه والجزئيه لقبولها
بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف
القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعيه بخلاف الصورة الجسميه اذا فرضنا
مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئيه بالانقسام والكليه بالالتيام
من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئيه فانه لما حصل الكل ذلك الشكل
والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة
المجردة عن المادة وعائدا الى آ الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا
يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل واما المقدار
استطراد وجوابه ان الجزئيه تمنع لزوم الجزء على شكل الكل من امتناع كون جميع اجزاء
الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان
يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في ان الجزئيه تمنع ذلك قوله ٤ قد

ثبت

ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور
وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى صورة لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة
كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة ويقام اخرى نعم قد تلزم صورة واحدة لاسباب خارجه
كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما
يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجه
اليها ولكونها مقارنه لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل التابعين للمادة و
لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشي المعين ان يكون
علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا
ولان الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجه اليها في الوجود متاخرة
عنها ولانها قابل للصور غير متناهيه فلا تكون علة لشي منها لعدم الاولويه وان انضم
اليها ما يفيد الاولويه لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفيه تعلق الهيولى
بالصورة وامتناع عليه احديهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث
هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة متشخصه على وجه يندفع عنه ما يتجه من
الاشكالات عسر جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه
خيرا لاوردناه قوله ٦ من نظائر القول بالهيولى والصورة اثبات صورة نوعيه هي
مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفه كقبول
الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء وعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك
وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنه والاوضاع وليس ذلك لمجرد
الجسميه المشتركه ولا الهيولى القابله وهو ظ ولا لامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع
الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان تكون لامور مختصه
مقارنه ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض
فننتهي ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن الح
تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له
من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل
صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقه فيلزم استناد كل صورة الى

سورة لا الى نهايه او على طريق السابقه بان تستند الصور الحاصله فى الحال الى صورة سابقه
عليها فــدفع اصل الاحتجاج لجواز ان تستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على
طريق السابقه ويمنع مثله فى الاعراض لانها مستندة الى مبادى موجودة فى الاجسام
عندها عند زوالها بالقسر بوجهين اح ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان فى جسم
الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائيه فانها
اذا زالت الى الهوائيه لا يعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند
الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما يجئ فى بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما تم لو ثبت
ان كل عرض كذلك اى بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان يكون
الاعراض التى كذلك مستندة الى امور محفوظه هى اعراض تستند كل منها الى عرض قبله وهكذا
الى غير النهايه كالصورة ولهذا قال الامام فى موضع آخر ان الذى حصل بالدليل هو استناد
هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة فى الجسم واما انها صور لا
اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا منع تعاقب الصور
على الاطلاق لا منع تعاقب الاعراض التى تستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق
معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدا واحدا وقد
يقال نحن نعلم بالضرورة ان هنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب
للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسميه لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هى
مبادى تلك الآثار ولا خفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصه بنوع
نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فيكون صورا لا اعراضا لامتناع
تقوم الجوهر بالعرض وح يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل
المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصيه بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض
او يكون اختلاف الآثار عن المصادر بحسب اختلاف استعدادات الاجسام و
هيولياتها وبهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصورة النوعيه ان يقال نحن نقطع باختلاف
حقيقتى الماء والنار مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسميه فلا بد من الاختلاف
بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعيه ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام
بالحقيقه وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقه الحقيقه وكذا صورها

الجسميه

الجسميه انا لا نم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا فى الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان
يكون عرضها قائما بالجزء منه لا بالجسم نفسه ليندفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به
متاخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال فى مادته فلا يكون
صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الاخيرين على وجه آخر غير الحلول والحق
ان اثبات الصور الجوهريه سيما النوعيه عسر وان الذى نعلم قطعا هو ان الماء والنار
مثلا مختلفان بالحقيقه مع الاشتراك فى الجسميه كالانسان والفرس فى الحيوانيه واما ان
فى كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقه هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسميه
وآخر يختلف بالحقيقه حالا فيه ايضا هو الصورة النوعيه وهكذا فى سائر مراتب امتزاج
العناصر الى ان ينتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى
صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعيه انسانيه حاله غير النفس الناطقه
المفارقه فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقليه انما تؤخذ من الاجزاء الخارجيه فلا بد
فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفه لحقيقه هى ماخذ الفصول ليس
بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطه من جنس الجوهر ولان الجزء
الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقه اللهم الا بمجرد التسميه ووقع
فى ديباجه الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانيه طراز عالم الامر
اى المجردات وكانه اراد انها الغايه قربها من الكمال واعدادها البدن لقبول تعلق
النفس به تشبهه بالمجردات وان كانت حالة فى المادة او اراد بكونها من عالم
الامر ان وجودها دفعى لا كالهيولى وما لها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد
واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقه بدليل استشهاده بقوله تعالى
وينزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به
فان النفس مبدا لوجودها قوله المبحث ٦ بعد الفراغ من بيان حقيقه الجسم
اخذ فى بيان احكامه فبين ان الاجسام متماثله اى متحدة الحقيقه وانما الاختلاف بالعوارض
وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينه لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبه
الموجب الى الكل على السوية ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق

على الماء بيت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين
على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تتصور فيها اختلاف حقيقة
ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض
الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في الحقيقة وقبول الاعراض
وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بالحاسم الاقسام
ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في
الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت انواعا مختلفة مندرجة تحته
فتمسك بان الحد الدال على هية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم
من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في
حد واحد وقع فيه التقسيم كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها
فمع الطبعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة
واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف
ولم يقع نزاع في ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها
انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد **قوله** ومنها اى من احكام الاجسام
انها باقية زمانين واكثر بحكم الحس بمعنى انا نعلم بالحس ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى
ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض انه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وقد فهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد
ان الحس قاضية ببقاء الاجسام وبين بان غاية امرها التفرق والانقسام ولا يوجب
الانعدام وانت خبير بان دعوى الحس في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه
في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم
اللاحق لعدم التمايز وقد جاز السابق فكذا اللاحق وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من
الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو
المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع

احدهما

احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة
على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية دون
الذاتية على رأي الفلاسفة ويمكن ان يقال انه لما كان الحكم جواز العدم صح ذلك
الحكم حتى يقوم دليل الامتناع لا يقال فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار الحدوث لان
الجسم ممكن جائز الوجود والعدم قديما كان او حادثا لانا نقول هو مراعاة لطريق
المتكلمين حيث يقسمون الموجود الى القديم والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز
حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الامكان وقد يستدل بنحو
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع
القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال
الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور
الا بالانعدام **قوله** وحين اقتضت يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من
انها لو بقيت لامتنع بقاؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام
قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة بعدم بقائها
فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع
بقاء الاعراض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ما ذكره الفريقان مع انكال المعنى
عن النقض بانه يجوز ان يفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها
الاعراض التي يكون بقاء الاجسام محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان او غيرها
على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق الله تعالى فيه العرض الذي
هو البقاء كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددة كما قال ابو علي
انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعددة كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء
كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم
عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد علمت ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل
اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع
لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في

فتا نيها بالكليه اعنى الهيولى والصور الجسميه ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليه المستلزمه
لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليكم شبههم باجوبتها قوله ومنها ان
الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجى وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة
النهايه بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضرورى وآنما يذكر هو وامثاله
من الاحكام الضروريه فى المباحث العلميه من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق
وتفصيل او يعقب بتفريع او يقع فيه خلاف من شرذمه ثم استناد خصوصيات الاشكال
والاحياز الى الفاعل المختار هو المذهب عندنا كما سيجى وذهب الفلاسفه الى ان لكل
جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجه
يكون بالضروره على شكل معين و فى حيز معين وهو المعنى بالطبيعى وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بانه يجوز ان يقتضى شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصيه
الى سبب خارج كارادة القادر المختار لانا نقول لعل من الاسباب ما هو من لوازم
ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض غير مجوز انه يستلزم محالا انما هو الخلو عن الشكل
والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهيه يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظ ولم يريدوا
بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذى يشغله الجسم لما
قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا
لا جسم الا وله حيز اما مكان واما وضع وترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعى كما انه
ليس معللا بالاسباب الخارجيه كذلك ليس معللا بالجسميه ولوازمها بل لابد من
خصوصيه فينتقل الكلام اليها وننقله قلنا قد سبق فى بحث الصور النوعيه ما يزيل
هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعى لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد
واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو ح بالضروره او فى
احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا بالقسر فعند زوال القاسر
اما ان يتوجه اليهما وهو ح او الى احدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المط بالطبع
مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ منهما طبيعيا لا يقال يجوز
ان يكون الحصول فى احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصه

مانعا

مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجه نعم يرد انه
يجوز ان لا يحصل فى احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من
الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول
بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالحيز يجعلون الاجسام متماثله لا تختلف الا بالعوارض
قوله ومنها انه يمتنع اعلم ان ظاهر مذهبى المنع والتجويز ليسا على طرفى النقيض لان
حاصل ا وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد فى كل جسم احد الضدين من
كل عرض اى من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا فى نهايه العقول
وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن
جميع اضداده ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من
جنسه ان قدر عرض لا ضد له ولا خلاف فى امتناع العراء عن الاعراض بعد قبولها
وحاصل ب انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو راى الدهريه
القائلين بان الاجسام قديمه بذواتها محدثه بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو راى
الصالحيه من المعتزله فيرجع ا الى ايجاب كلى و ب فى سلب كلى والاشبه هو الايجاب
الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الاعراض الآن القائلين بالتفصيل منهم
من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزله البغداديه
ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الحركه او السكون او الاجتماع
او الافتراق وهم البصريه واحتجاج المانعين بان الجسم يتحقق فى الزمان ويتكثر بالعدد
فلا يخلو عن حركه او سكون او اجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب
الكلى المدعى ثم يصلح على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغداديه القائلين بجواز الخلو عما
عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص وتشخص الاجسام انما
هو بالاعراض لكونها متماثله لتألفها من الجواهر المتماثله فلو وجدت بدون الاعراض
لزم وجود غير المتشخص وهو ح لا يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف ا فانه
ربما منع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركه والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان ب
و ب وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى
التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعنى الازل على ما بعده اعنى ما لا يزال كما يقاس بعض

الاعراض على البعض تعميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته
واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع
المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه آ انه لولم يجز
لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب
ان عدم القدرة على المح كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار
ب انه لولم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول
الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان ج انه لولم يجز خلوه عن جميع الالوان لما
وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا
نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط
دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع ولعله مانع قلنا فتح هذا الباب
يؤدى الى تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد
يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدمه قوله ومنها انها متناهية الابعاد جعل
هذا من احكام الجسم نظرا الى ان البعد الجسمى هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول
بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المقدمين وابى البركات من المتاخرين
والمشهور من ادلة المانعين ثلثة آ برهان المسامتة وتقريره ظ من المتن وانما اعتبر برهان المسامتة
حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه
العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما
لا الى نهاية والمسامتة خلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم
ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات
يورد عليه منها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم
وتقريره ان على تقدير لا تناهى البعد لا يلزم اول نقطة للمسامتة لان الحركة والزاوية
ينقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على
الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن فيكون لها اول ما بعض ليس بوجيه الا
ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض
التالى فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على تحقق الملازمة بما يذكر في بيان استحالة

اللازم

اللازم وفساده بين والحل بان هذا الا سند الملازمة لان الملزوم مع جواز استلزامه النقيضين
مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة بما ذكرنا
وعدم ثبوته بما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان يثبت
اول نقطة المسامتة اولا يثبت وكلاهما محال لما ذكرتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة
لا يقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب المسافة اعنى
اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن
لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان الح انما لزم على تقدير لا تناهى الابعاد
مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من
المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى وتعين
كونه المنشأ للزوم الح ومنها ان اللازم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهى وما
ذكرتم في بيانه بطلان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه
ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة يكاد يجرى مجرى المحسوسات لكونها
على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الا مكابرة ولهذا لا يقع فيه اختلاف الآراء وانما الكاذب
هى الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات باحكام المحسوسات كالحكم بان كل موجود
ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة
لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما في المطالب
العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه
الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت
زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا للنقطة فوق طرف
المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات
الصرفة لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء وملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه
طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه
خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة قوله ٢ هذا هو البرهان السلمى
وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين
وهو مح ووجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كما في مثلث

برهان السلمي

ولا اخفاء فى انهما كلما يتمادان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهايه كان زيادة البعد
بينهما الى غير النهايه واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير
النهايه بمعنى انه لا ينتهى الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمح وانما المح
وجود بعد بينهما امتد طوله الى غير النهايه وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين
متقابلتين من الخطين المفروضين ونسميه بالبعد الاصل وامتداد الخطين ح بالامتداد
لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهيه لان نسبة
زيادة البعد على البعد الاصل نسبه زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد
امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولتكن كل زيادة مع المزيد عليه موجودة
فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساويه الغير المتناهيه لان ذلك معنى
حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقداريه
بالفعل الى غير النهايه توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الحس او بحكم
امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساويه احترازا عما اذا كانت متناقصه
فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير
المتناهى او لا يظهر واما فى صورة التزايد فلا اخفاء فى ان التزايد مثل وزيادة فاللزوم
فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات
لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان
بانا نفرض بعد ما بين الخطين دائما يتزايد بتزايد امتدادهما فلو امتدا الى غير النهايه كان ما بينهما
غير متناه وقد ثبت ان المتناهى لا يكون مساويا للغير المتناهى ولا على قدره وهذا اللزوم واضح
لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان فى امكان المفروض نوع خفاء قدره بعضهم بانا نفرض
زاويه مبدا الخطين مثلث قائمه والمفروض تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل
بين كل نقطتين متقابلتين فى ساقى المثلث فلزوم كون زوايا ه متساويه لقائمتين لزم
ان يكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث فلزوم كون زواياه
تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فلزم من عدم تناهى الخطين عدم تناهى
ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاويه مبدا الخطين
ثلثى قايمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس

برهان الترسي

مثلا

مثلا ستة خطوط قابعة له الى ستة اقسام متساويه فيكون كل من الزوايا الست ثلثى قايمة
وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من
كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساويا الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاويه مبدا
الخطوط السته اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه
البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية
لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر
الابعاد تساوى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما
فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة على المط ولو سلم فاللازم انما لزم من المجموع المفروض
وهو لا يستلزم استحالة لا تناهى الخطين والجواب انه لما لزم تساوى اضلاع مثل هذا
المثلث كان لزوم عدم تناهى قاعدته على تقدير لا تناهى ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه
واما السند فلا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهيه
لانحصارها بين حاصرين لزم تناهى الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهى
محالا وحاصله ان لا تناهى القاعدة ليس موقوفا على تناهى الساقين حتى يلزم المصادرة
بل يستلزمه له فيلزم الخلف وتقديره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم كون
قاعدة مساويه لهما بما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الا متناهيه لانحصارها
بين حاصرين فيلزم تناهى الساقين لان المتناهى لا يكون مساويا للغير المتناهى وقد
فرضناهما غير متناهيين هف واما كون الح ناشيا من لا تناهى الخطين فللعلم الضرورى
بامكان ما عداه من الامور المذكورة قوله ٣ هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد
بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء او لا يقع ولا
محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع
وقد مر فى ابطال التسه ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبه فلا معنى للاعادة
قوله وسميا اى برهان المسامته على نفى الجوهر الفرد ليتبع انقسام الحركه والزاويه الى غير
النهايه ويبتنى البرهان السلمى على ان يكون لا تناهى البعد من الجهات حتى يفرض انفراج
ساقى المثلث لا الى نهايه بل في الترسى لا بد من فرض اللاتناهى فى جميع الجهات فكان
طرق السلمى مبنيه على طريق الزام القائلين فلا تناهى الابعاد فى جميع الابعاد ويبتنى برهان

برهان التطبيق

التطبيق على مقدمات ضعيفه سبقت الاشارة اليها فى ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على
التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل اختصاص ذلك بما له
وضع وترتيب ليحصل لتفصى عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك قوله
وقد كثرت اى وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد بتصرف فى البراهين الثلاثه
واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف فى السلمى فقد سبقت واما
فى المسامته فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهى الابعاد
لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناهى ملازم له مقاطع لخط آخر
غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها
بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو
لا يتصور الا بنقطه هى طرف لاحد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد
عليه مع امكان حركه الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامته
الى الموازاة وأورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامته وتبعه صاحب الاشراق
فى المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركه قطر الكرة وهو متناه وثانيهما
برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا
بحركه الكرة فلا نهاية المسامته يلزم فى الخط الغير المتناهى نقطه هى آخر نقطه المسامته
وهو محال لان كل نقطه نفرض البعد الغير المتناهى ادرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة
الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر فى التسلسل او يقال ما بين المبدا المحقق او المفروض وبين
كل ذراع منه لكونه محصورا بين حاصرين متناهى بالضرورة لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد
او يقال الاذرع مترتبه فى الوضع فتطبقا بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل
التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعديه لا قبليه لان للمبدا قبليه لا بعديه
وايضا اذا طبقنا وجعلنا قبليه آ بازاء بعديه ٢ وقبليه ٢ بازاء بعديه ٣ وهكذا
الى غير النهاية فتبقى قبليه لا بعديه فتبطل التضايف وايضا الاول قبليه بلا بعديه
فلو كان لكل ما عداه قبليه وبعديه معا لزم قبليه بلا بعديه قوله احتج المخالف
بوجوه فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير
دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان

راى

راى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان
ما يليلا فى طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسم او موجود وبعد بل اذا تبين استحالة
الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان لطرف فيعود الكلام وثبت ان
ما وراء ليس عدما محضا قوله خاتمة جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد
لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية
وبالنسبة الى الحركه والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها
مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسيه والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه
وهذا بخلاف الحركه فى الكيف كحركه الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك
بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول
فى الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كان معنى المتحرك فى كذا المتحرك فى سمت يتادى
اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركه منقسم فلا يقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لا تقبل
الانقسام اعنى فى مأخذ الحركه والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك
اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما
ان يتجاوزه فتلك الحركه اما حركه عن الجهة فالجهة هى الجزء فقط واما الى الجهة فهى فقط
لا يقال بل فى الجهة لانا نقول الحركه فى الشئ المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة او الى جهة
ويعود المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المتحرك لا المسافة التى يقطع بالحركه وهذا يدل
على انه لا يقبل الانقسام فى مأخذ الحركه والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع
وقوع الجسم او الحركه فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطه
بل ربما تكون خطا او سطحا بقى الكلام فى ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى
تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فتكون على نحو ام الجهة نهاية جميع الامتدادات
ومنتهى جميع الاشارات حتى لا تكون الا على سطح محدد الجهات الحق هو ٢ قوله
ثم انها اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهيه العدد
فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطه واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة
امران احدهما خاصى وهو انه يمكن ان نفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان
فيكون لكل جسم سته جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فما له من الراس

والقدم فيجب بحاله الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيجبهما القدام والخلف ومن الجنبين
اللذين بها قوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فيجبهما اليمين واليسار
ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المشابهة والمناسبة فكان في ذوات الاربع
الفوق والتحت ما الى الظهر والبطن والقدام والخلف ما الى الراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين
بواجب ليمنع انحصار الجهات في الست **قوله** والطبيعي منها اى من الجهات جهة العلو
وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا تتبدلان اصلا
والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق
خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير
ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق والفوق
والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس كل منهما فوق
وارجلهما تحت **قوله** والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل يريد دفع ما
سبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان المتضايف انما هو بين
الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهات فقد ينفكان في العقل بل في الوجود
كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها العقلية الى
السماء فلها الفوق فقط **قوله** ومنها اى من احكام الاجسام انها محدثة بالزمان
والاحتمالات الممكنة هنا اربعة حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب
ارباب الملل من المسلمين وغيرهم و ٢ قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته
ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة
بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة
حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تعرض من حركتها فهي مسبوقة
باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية
وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم يزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية
او الهوائية او المائية او الارضية لا يجب ان يكون قديمة لما يجيء من قوله

الكون

الكون والفساد و ٣ قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون
من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم
وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي يتلطف
او يتكثف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدث منها
العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا
في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم
من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل
وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط
فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم
مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب
المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول **قوله** لنا
وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر
من ان العدم ينافي القدم والازلية يستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة
امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق والثاني ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون
لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان لم يكن
مسبوقا بكون في ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون
سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين الاول انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع
فيه السابق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة المسبوق
السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى
الحدوث هاهنا والثاني ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب
والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه
امتنع قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك

لما مر وانما قيد بالوجودی لان عدم الحادث قديم يزول الی الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم
وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام فی الوجود اما كون السكون
وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل الحركه اما اولا فلعدم
نزاع الخصم فی ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثله فيجوز علی كل منها ما يجوز علی الاخر
فاذا جاز الحركة علی البعض بحكم المشاهدة جاز علی الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط
او مركبات فالبسائط يجوز علی كل من اجزائها المتشابهة الحصول فی حيز الاخر وما ذاك
الا بالحركة والمركبات يجوز علی كل من بسائطها المتماسة ان يكون تماسها الذی وقع
بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركه واعترض علی ما ذكر فی بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركه والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم فی اول الكون متحركا
او ساكنا واللازم بط قطعا لامتناء كل منهما المسبوقيه بكون اخر وثانيا لا نم ان الكون فی حيز
ان لم يكن مسبوقا بالكون فی ذلك الحيز كان حركه وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون فی حيز
آخر وهذا فی الازل ممتنع لان الازليه تنافی المسبوقيه بحسب الزمان واجيب بان الكلام فی
الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذی لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب علی
هذا فالمنع ساقط لان معنی الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فی ذلك الحيز بل
فی حيز آخر كان حركه وما ذكر من ان هذا ينافی الازليه بط لان الازل ليس عبارة عن حالة
زمانيه لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفی ان يكون هو الشیء
بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فی الازمنه المقدرة الماضيه بحيث لا يكون له
بداية كما ان حقيقة الابديه هو الاستمرار فی الازمنه الآتية لا الی نهايه فان قيل
ما ذكرتم من دليل امتناع الازليه انما يقوم فی كل فرد من جزئيات الحركه ولا يدفع ما ادعاه
الحكماء وهو ان كل حركه مسبوقة بحركه اخری لا الی بدايه والفلك يتحرك ازلا وابدا بمعنی انه
لا تقدر زمان الا وفيه شیء من جزئيات الحركه وهذا معنی كون ماهيه الحركة ازليه
مع ورود المنع علی الكبری ايضا ای لا نم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم
لو كانت تلك الحوادث متناهيه فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير
بداية ونهاية علی ما هو رايهم فی حركات الافلاك واوضاعها واجيب اولا باقامة البرهان
علی امتناع ان يكون ماهيه الحركة ازليه وذلك من وجهين اح ان الازليه تنافی المسبوقيه

والمسبوق

والمسبوقيه من لوازم ماهيه الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الی حال و
منافی اللازم مناف للملزوم ض وثانيهما ان ماهيه الحركه لو كانت قديمه ای موجودة
فی الازليه لزم ان يكون شیء من جزئياتها ازليه اذ لا تحقق للكلی الا فی ضمن الجزئی لكن اللازم
بط بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان علی امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهيه وذلك
ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبه من الآن
واخری من يوم الطوفان كل منهما لا الی نهايه ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا
بان تقابل ا من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان متطابقا فيساوی الكل والجزء
او لا فينقطع الطوفانيه ويلزم تناهی الآتيه لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق
التضايف وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذی هو مسبوق بحادث وليس سابقا
علی حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلقی تضايف السابقيه والمسبوقيه وتكافؤ المتضايفين
فی الوجود لزم ان يشتمل السلسلة علی سابق غير مسبوق وهو المنتهی وتقرير آخر انا نفرض
سلسلة من المسبوقيه واخری من السابقيه ثم نطبق بينهما فنعتبر مسبوقيه الاخير بازاء
سابقيه ما فوقه فيلزم الانتهاء الی ما له السابقيه دون المسبوقيه تحقيقا للتضايف
قوله وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الی بدايه ونهايه وجوه اخری منها
انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجی اسود كان الكل اسود
ورد بمنع كليه هذا الحكم الا تری ان كل زنجی فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان
الحوادث الماضيه قابله للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الی ما
لا يتناهی اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل
وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه
لان معنی نقصان الشیء من الشیء ان يكون بحيث لا يبقی منه شیء فی مقابله ما فی من
الزايد فيتناهی الناقص ويلزم منه تناهی الزايد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه
ورد بعد تسليم المقدمه الاولی بمنع الثانيه وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان
من الجانب المتناهی ولا معنی للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل فی احدی الجملتين
شیء لم يحصل فی الاخری وهو لا يوجب الانقطاع كما فی مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت
الحركات الماضيه غير متناهيه لامتنع انقضاؤها الآن ما لا يتناهی لا ينقضی واللازم بط

من

لان حصول اليوم الذى نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل
انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك
فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو
على الزوال والانقضاء من كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شئ من الزائل اثر للموجب لامتناع
انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت
الحركة اثراله لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ض وقد سبق الكلام على ذلك فى
بحث استناد الحوادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث تعاقبه الامر
لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق
ومنها ان كل حركة تفرض لا تخ من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ض سبق
العدم عليها اولا يكون مسبوقة باخرى بل يحصل حركة لا حركة قبلها فيكون اول الحركات
فيكون للحركة بداية وهو المط ورد بانا نختار الاول ولا نفيد الا حدوث كل من جزئيات
الحركة ولا نزاع فيه واما النزاع فى ان ينتهى الى حادث ولا يكون قبله حادث آخر ومنها انه
لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلى لان ذلك معنى
الحدوث ويلزم منه اجتماع تلك العدمات فى الازل اذ لو تاخر شئ منها عن الازل لما كان
ازليا واذا اجتمعت العدمات فى الازل فان حصل شئ من الوجودات فى الازل لزم مقارنة
السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المط واعترض بان
الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى
لو وجد فيها شئ من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست
مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب مقارنتها فى شئ من الاوقات ومما يقال انها لو لم
يكن مقارنة فى حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما تناهى
فالعدمات لا تقارن فى حين ما العدم تناهيها لا لتعاقبها قوله ولولا القصد يريد ان
القوم حاولوا بهذا الدليل الصريح نفى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك
بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام
صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهى فى الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون
المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة متصادم فتسكن سكون الافلاك والعناصر

والا فله يفتقر الى بيان ان السكون وجودى فان الجسم لا تخ من الحركة والسكون
وان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شئ من الاجسام قديما لزم اما
كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما مح اما اللزوم فلان حصول الكون
للجسم ضرورى فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شئ من اكوانه
قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر ٢ واما استحالة
الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما فى الحركة المستقيمة
او باجزائه كما فى الحركة المستديرة فيكون كل كون جايز الزوال ولا شئ من جايز الزوال
بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه و ٢
لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قوله ٢
ان الجسم محل الحوادث اى متصف بها بحكم المشاهدة ولا شئ من القديم كذلك لما سيجئ
من الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظ ودعوى ض باطلة وان اخذت
جزئية لم يفد المط اعنى حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية
مما لا نزاع فيه قلنا نوخذ كلية ونبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات
والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث
البسائط حدوث المركبات منها ض قوله ٣ لا خفاء فى ان الجسم بل كل ممكن محتاج
الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجئ انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان
كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى الايجاد ولا يكون ذلك الا حال عدمه
وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة
ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا ٣ الا انه لا يتوقف
على كون الصانع مختارا لكن مبنى على المغلطة المشهورة وهى ان تاثير المؤثر فى الشئ حال
وجوده تحصيل الحاصل وقد عرفت حلها واما ٦ فهو بعينه ٦ الا انه بين فيه عدم خلو الجسم
عن الحادث بانه لا تخ عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونهما اثر
المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز
ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من
الاسباب الخارجة قوله ٦ لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه

مشتركا بينه وبين الواجب وح اما ان يكون قدمه قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم
ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تخلفه بدون القدم وضعفه
ظ لان القدم اعتباري عقلي لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان
حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم قوله
تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه آ ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع في العالم
وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا و ۲ بط فتعين آ وهو مستلزم للمط وتقريره
انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق
فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم
فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ينتقل الكلام اليه
بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض
اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من
الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة
مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط
بانقضاء الآخر الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو
شان العلل والمعلولات فيلزم التسلسل الخ فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي
المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف متناوله
ما انضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام
في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات
او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما
يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول
قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نم انه لو كان جميع ما لا بد منه
في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد
منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى
مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة الاختيارية فانه

ليس

ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته
ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الخائف احد الطريقين فان قيل
لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان
العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا من غير مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق
الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث
تعلق الارادة ولم يلزم منه التخلف عن تمام العلة قوله ۲ لما كان امكان العالم ازليا
وكذا صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم
حق اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب الخ فكذا التالي
وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما
لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد
تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم ان امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل
ظرفا للوجود وهو مم وانما الثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل
على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده
في الازل ممتنع دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قوله ۳
قد سبق ان الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى
قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قوله ۴ لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة
بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظ واما حقية الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا
اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظ ولا بالطبع
لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يستند لذاته
الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان
يكون بالزمان وهو ممتنع لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود
الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة
بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن ذلك فليكن عدم سبق
الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان

فان تقدم الامس على الغد ناظ بالنظر الى نفس مفهومه وكذلك حال عدم الحادث بالنسبه
الى وجوده لانا نقول انما جاء ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماخوذ من التقدم
المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتاخر فيما بينهما لكونه
عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى
له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام
الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم
فى زمان لا يوجد فيه المتاخر والاصطلاح تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه
قوله هذا والتحقيق يريد ان الزمان عندنا امر وهمى نقدر به المتجددات ويجب ان يكون
العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان
ثبت للفلاسفه وجود الزمان بمعنى مقدار الحركه لم يمنع سبق العدم عليه باعتبار هذا
الامر الموهوم كما فى ساير الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم
بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لا فعلى ا
يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمه لا اول لها
وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركه والجسم لكونه مقدارا لها وعلى ٢ يلزم
حدوث البارى تعالى وتقدس او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه
اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او
يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان
لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وموضع **الفصل ٢** فيما يتعلق بالاجسام
على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسايط الفلكيه او العنصريه او المركبات
المزاجيه او غير المزاجيه او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة **قوله** جزؤه
المقدارى احترز عن الجزء العقلى كالجنس والفصل والعينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون
مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب **قوله** والماخوذ فى كل قد ذكر لكل
من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمى له فالان تبين لما جعل
ماخذ التفسيرين اعنى التالف من الاجسام المختلفه الطبايع وتساوى الجزء والكل فى الاسم
والحد لا فى البسيط قد تعتبر من حيث الحقيقه وقد تعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط فلكيات

والمركب اربع تفسيرات مختلفه بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجوديه والعدميه
فللبسيط ما لا يتالف من المختلفات حقيقه وما لا يتالف منها حسا وما يساوى حسا فالماخوذ
من الماخذ آ للمركب وجودى وللبسيط عدمى ومن الماخذ ٢ بالعكس فمثل الحيوان لتالفه
حسا وحقيقه من الاجسام المختلفه وعدم مساواة جزءه الكل فى الاسم والحد لا حسا
ولا حقيقه كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تالفه منها لا حسا ولا
حقيقه ولمساواة جزءه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تالفه منها لا حسا
ولا حقيقه وعدم مساواة جزءه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير آ بالاعتبارين مركبا
على التفسير ٢ بالاعتبارين والترياق لتالفه من الاجسام المختلفه حقيقه لا حسا ولمساواة
جزءه الكل حسا لا حقيقه كان على التفسير مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقه بسيطا اذا اخذ
باعتبار الحس وعلى التفسير ٢ بالعكس **قوله** ولتعلم يريد ان اكثر المباحث التى يورد
فى الاقسام الاربعه من هذا الفصل حكايه عن الفلاسفه غير مسلم عند المتكلمين لابتنا منها
على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ولم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفه بالحقيقه او مركبه من الهيولى
والصورة **قوله** القسم آ فى البسايط الفلكيه جعل اول المباحث فى اثبات فلك
محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان
الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو
والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد له متعين
وضعا ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو بقرب حده من محيطه
والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسميه فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة
فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط
كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط فان لم يحط كان كل منهما فى جهة
من الآخر فيكون متاخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها
وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب
اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث
يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان منها

المنار وهو الوجه آ واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط تمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى
الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على خلافه
وموضح ضـ انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون محددة
به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظ واما فى المركب فلان تالفه
لا تصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد
من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر ع نا وبهما الحقيقه
فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفى هذا نظر
لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء على نفس المركب ولهذا تظهر ان الاستدلال
بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قوله لا لما قيل اشارة الى رد وجهين
آخرين استدل بهما على كرية المحدد اح انه لو لم يكن كريا لم يحدد به الا جهة القرب
لان البعد عنه غير محدد ورد بالمنع فان الشكل البيضى او العدسى بل المضلع اذا اشتمل
على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت من القرب من جانب
اليه غاية الامران الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم
يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلا اذ لا ما لى لسطح الزوايا
ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا وتحرك على قطره الاطول او عدسيا
وتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلا فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما يجيء فيكون محدبه
مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لا تفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلا والشكل
البيضى شكل يحيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ما
اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسم واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات
فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظ فلا يكون محددا للجهتين هف قوله
ثم معنى تحدده بها جواب سوال تقريره ان المراد بتحدد الجهة ان كان فاعليا فلا لزوم
كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابليا فتحدد العلو والسفل لا يكون واحدا
ضـ ان المركز لا تقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما تعين به وضع الجهة وظ
ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه
نقطة من الارض ليكون للارض دخل فى التحدد به فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز

محيط

محيط الافلاك ويتحدد به ضـ ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به
دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما
فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون
هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان
محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل الطباع تم على كون النار خفيفا على
الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر مما يدل على
انه محدد جهتها قلت المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضـ امتدادها
الى الغير فلم يكن محدد الجهة التى هى طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف
المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذى المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل
على انه مكان الطبيعى لا جهته فان العنصر انما تطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى
الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا فى الماء الطالب للارض الا ترى ان الماء
لو فرضت قاطعة للفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان
فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انما تطلب جهة
الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذى يلى جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد
فوق الكل اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك
حيث جعلوا ما يلى محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلى مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على
ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من
تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فتكون كله لذاته فوق بخلاف الارض
فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها فى صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة
من تحت قوله تنبيه لا اخفاء فى ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلا واللاتناهى
ان ينتهى اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام
بحقيقته واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضى
صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع
فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلا ممكن وان الحركات
مستندة الى قدرة فاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد

بالقسر المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات
بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات
لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولا الالوان والطعوم والروايح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل
وغير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر نفى المحدد خاصة دون ساير الافلاك
فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدا ميل مستدير فلا
تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع
الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم
كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية تمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء
ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهى في دورانها تماس
بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية
مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير
النفوس البشرية قوله البحث ٢ فقد انجر الكلام الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن
احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها
اللازمة لها الان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كبعد المشارق والمغارب و
اختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر
في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه
مما يشبه التنبيه لفساده فحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن
علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام
الحاكى بالمحكى وتخذ ذلك معيرا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا
الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها
بالنظر الدقيق متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى
الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة
غير متناسبة بقياس بعضها الى بعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك كاللبنات

فلما

فلما بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكاينة على مركزها تسعة اثنان للحركتين
الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد
واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك
الغير المكوكبة كثيرا محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل وكانهم
لم يجدوا في السماويات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ما بين مستند
الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس واحد يحركها الحركة
اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج
على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة ويحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دواير البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة
ليستقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع قوله وانه لا كوكب عليه وانه
يتحرك انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك
كالحيتان في الماء لا يقولون بذلك قوله يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار
في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم دواير الحادثة من حركة الكرة
وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدواير الصغار الموازية للمنطقة
تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى
الشمالى والآخر الجنوبى قوله ويتم دورة في قريب من اليوم بليلته وانما قال في قريب
من اليوم بليلته لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار حركة الخاصة للشمس من المغرب
الى المشرق قوله ويحرك الكل يعنى ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التى تحته بحكم
المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة
كرة واحدة والا ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بحركة المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط
في ثخن المحيط كالخارج المركز من المثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة
قوله وتحته فلك الثوابت سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا
السبعة السيارة وسميت ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر
الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة
حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان

حركه الحاوى والمحوى اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين
بل انما يحس بحركه واحده مركبه من مجموعهما ان اتحدت الجهة وحاصله من فضل
السريعه على البطيئة ان اختلف الجهتان والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا
وايضا نعرف بالآت القياس ان الثوابت لا يحفظ ابعادها عن قطبى العالم بل عن
نقطتين غيرهما واختلفوا فى مقدار هذه الحركة فعلى راى بطلميوس ومن قبله يقطع فى
كل مائة سنة درجة فيتم الدورة فى ست وثلثين الف سنه وعلى راى المتاخرين
يقطع فى كل ست وستين سنه درجة فيتم الدورة فى ثلثه وعشرين الف سنه وسبعمائه
وستين سنه وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة فى كل سبعين سنه فيتم الدورة
فى خمسة وعشرين الف سنه ومائتى سنه وتوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون
ذلك للاختلال فى الآلات او الاسباب لا نطلع عليها الا خالق السموات قوله ولشدة
من الكشف يعنى انهم وجدوا القمر يكشف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون
على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم فى البواقى الا الشمس فانها لا يكشفها
غير القمر ولا يدرك كشفها بشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها
فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث
يكون النير الاعظم فى الوسط من السيارات بمنزله شمس القلادة وقد تاكد هذا
الاستحسان بمناسبات آخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس
والحكم بكونهما تحت الثلثه العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فماخوذ من اختلاف
المنظر وهو بعد ما بين طرفى الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين الى فلك البروج
الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب
منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلويه والثوابت فعلم انها تحتها ولم
نعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما نعرف بالة تسمى ذات الشعبتين تنصب فى
سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حول الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار
ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع فى جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت
على افلاك شتى متفقه الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه
فلا حجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك او يكون بعضها تحت السيارات

او فيما



او فيما بينهما قوله والافلاك الكليه ممثلات يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة
السيارات يسمى ممثل فلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة
والقطبين قوله وفى جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئيه التى تشتمل
عليها الافلاك الكليه وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف
الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهرى لكونه المحرك
للجوزهرين ويسمى فيضا ومنها مائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم
سمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهرى ماس
بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل الماس بمحدب كرة النار ومنها
الافلاك الخارجه المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها
ويكون فى ثخن فلك موافق المركز ماس بمحدبه محدب الموافق على نقطه عليه من مركز
الارض الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطه مقابلة للاولى هى اقرب نقطه عليه منه
ويسمى الحضيض فالباقى من الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه
جسمين مستديرين على مركز العالم غلظ الوسطى بقدر ما بين مركزى الموافق المركز والخارج المركز ويتدرج فى
ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المتقابلتين لغايتى الغلظ وهذان الجسمان يسميان المتممين ويكون
ذلك التدرج من الغلظ الى الرقه فيهما على التبادل بمعنى ان رقه الحاوى منهما تكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض
وغاية رقه المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز فى ثخن خارج مركز آخر كما
فى عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة فى ثخن الخارج المركز ماس سطحها محدب الخارج بنقطه تسمى الذروة
ومقعره بنقطه مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث ماس سطحها على نقطه وتم تعبيرها والكوكب
تعبير بل اعتبرا مصطلحين فقوله ثم فى ثخن المائل اشارة الى ان موافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو فى القمر المائل
وفى البواقى ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان فى ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز
لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذى ينفصل عن المدير انفصال المتمم عن الممثل ويكون
فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان وقد وقع فى المواقف ان المائل اسم للموافق المركز
المشتمل على الخارج المركز حتى ممثل الشمس ومعلوم ان المائل فى التحفه اسم للخارج المركز الحامل اذا
تقرر هذا فنقول للشمس ممثل فى ثخنه خارج مركز فى ثخنه الشمس وللقمر ممثل ومائل فى ثخنه خارج مركز هو
الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد ممثل فى ثخنه خارج مركز يسمى مديرا فى ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه

عطارد ولكل من الاربع الباقية ممثل في تحته خارج مركز هو الحامل المتدوير يديره الكوكب وهذه صورها

قوله **البحث ٣** لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دايرة
تمر بقطبي المتقاطع وقطبي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة
البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المقطتين ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين
الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين
متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها
ثم توهموا اربع دواير تمر بالنقط الاربع ومقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر
الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير الافلاك المثلة اثنا عشر قسما سموا كل قسم
منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما وسموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل
قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ
وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني
ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا
خريفا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدايرة المارة بالاقطاب الاربعة التي في جانب
الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا والان الربيع اسم لمدة حركة الشمس
من الاعتدال الاحد في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها الحمل والثور والجوزا
والصيف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها الميزان والعقرب
والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها الجدي والدلو
والحوت وهذه الاسماء ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء
الاقسام وحين انقلب من محاذاتها بحركة الفلك الثامن ابقوا تلك الاسماء تيسيرا للامر
في ضبط الحركات **قوله** وكل من السيارة تقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور
الى الجوزا وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل
الى الحوت الى الدلو وهكذا واذا ذكر المغرب والمشرق على الاطلاق فالمراد هي نقطة من المعمورة
في جانب الشرق والغرب والا فكل نقطة من دايرة خط الاستواء مشرق لموضع ومغرب لاخر
وبهذا يندفع ما يقال ان حركة كل فلك فنصفها من المشرق الى المغرب ونصفها بالعكس
ونعني بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب من برج الى برج من غير ان
ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج

لاثنى عشر فى ثلثمائه وخمس وستين يوما وربع يوم وهى السنه الشمسيه والقمر فى ثلثمائه واربعة وخمسين
يوما وسدس يوم وخمس يوم وهى السنه القمريه وزحل فى ثلثين سنه والمشترى فى اثنى
عشر سنه والمريخ فى سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على
سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات قوله واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات
البسيطه للافلاك الجزئيه الى التوالى او خلافه من الحركة الى خلاف التوالى حركه مدير عطارد
دخول مركزه على غير معدل النهار ومنطقه البروج وغير قطبيهما وتظهر فى اوج الحامل
وحضيضه ويحدث بسببه لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل
وهى فى اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقه وثمانى ثوان وعشرون ثالثه ووجه معرفه
المدير وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الان فى نقل
صاحب المواقف سهو فلا بد من التنبيه له وعنوانه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل
الميزان والحمل المقابله وانما هى المقارنه وجعل المدير ما يحرك مركز التدوير وانما هو اسم
لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى
الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركه ممثل القمر حول مركز العالم على منطقه
البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنى عشر ثالثه وبها تحرك جميع افلاك القمر وينتقل الراس
والذنب ولذا نسب اليهما وسمى حركه الجوزهر ومنها حركه مائل القمر حوله مركز العالم على غير
معدل النهار ومنطقه البروج وغير قطبيها كل يوم احدى عشرة درجه وتسع دقايق
وتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركه الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركه الجوزهر
والمائل بحركه الاوج واما حركتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثله سوى ممثل القمر
وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على نحو حركه الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
الى انها بحركته واختار الاخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا
والتزموا عدم تحركها بحركه الثامن لان تحريك الحاوى المحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك
الخارجه المراكز سوى الملقب باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون
دقيقه وثمانى ثوان وعشرون ثالثه على منطقه البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان
وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقه وللزهرة كما للشمس ولعطارد
درجه ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على

غير

غير معدل النهار ومنطقه البروج وغير قطبيها وتظهر فى مراكز تداوير الكواكب الخمسه ولذلك
يسمى حركه مراكز الكواكب ومنها حركه النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير
منطقه حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقه الحامل والمائل وهى فى كل يوم
لتداوير العلويه اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركه الشمس على حركه حاملها ولتدوير
الزهرة سبع وثلثون دقيقه ولتدوير عطارد ثلث اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر
ثلث عشر جزءا واربع دقايق ولا محاله يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من
تدوير القمر على خلاف التوالى قوله ويقع للقمر يعنى لما كان حركه تدوير القمر على منطقه
الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقه البروج الا بحسب المائل ولما كان حركه تداوير المتحيرة
على مناطق حواملها المائله عن منطقه البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقه البروج
وبحسب التدوير عن منطقه المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكواكب وحقيقته قوس
من الدائرة المارة بقطبى البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم
الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقه وبين راس الخط وهو فى مقابله الطول وهو قوس
من منطقه البروج على التوالى يقع بين نقطه الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان
عديم العرض او بين النقطه التى يقع عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله ونقطتا
تقاطع المائل والممثل بالجوزهر يعنى بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجه المراكز الخمسة
المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقه البروج بل مائله عنها فلذا تقاطع الافلاك
الممثله وتسمى من الجوزهر بين النقطه التى يجاوزها الكوكب الى الشمال منطقه البروج بالراس
والتى تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث من نصفى المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين
وجعل الاخذ فى الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل الساكن اليه
وكثرة الكواكب فيه قوله فلهم يعنى لما اثبتوا فلكا للحركه اليوميه وآخر لحركه الثوابت وتاملوا
فى احوال السبعه السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر ممثلا
ومائلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلويه والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد
ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المركوزات حركه خاصه صارت الافلاك
الجزئيه اربعه وعشرين وكذا الحركات البسيطه ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الحركات
انها منتظمة فى حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطؤ او انحراف عن سمتها

فحين ادركوا شيئا من ذلك اشتغلوا به سبيلا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز والتدوير
للاختلاف بالسرعة والبطؤ واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا
كان الكوكب يتحرك حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى
نحن بقربه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد
منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالقرب والبعد
يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انا اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج
والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا
الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون فى النصف
الاوجى من الممثل واصغرهما ما يكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لا يقطع كل نصف
الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت
المسافتين اعنى القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى
اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا
ولهذا كانت مدة فصل الربيع والصيف اكثر من مدة فصل الخريف والشتاء مع ان كلا
من المدتين زمان قطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف
الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر
يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف
حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحيرة واعالى القمر كانت حركته اقل من حركة حامله
يرى ابطأ لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت
حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من
مقادير حركات التداوير والحوامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى
جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزءا فيرى من فلك البروج فى موضعه كانه لا يتحرك
وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير
يرده جزئين مثلا **قوله** وامثال هذه البيانات قد توهم ان اثبات الافلاك
الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما شاهد ويدرك من الرصد
والاختلافات اللازمة على تقدير وقوعها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس

بستقيم

بستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا نص ولا برهان على امتناع ان يكون تلك
الاختلافات لاسباب آخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم
بانتظام السماويات بثبوتها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم
معترفون بذلك مصرحون به فى امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا
فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطؤ مبنى على التدوير
او الخارج المركز وان حركات اوجات المتحيرات بانفسها او بالفلك الثامن **قوله** كما عقد
سواء اورد هنا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك
من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل
على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون
ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل
بين المضئ والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور
البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان يتطابقان فى الاجتماع
ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه مواجها لما يلى البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا فى
الاستقبال لكن ما يلى البصر هى القطعة المضيئة والقمر يسمى بدرا ويتقاطعان فى سائر الاوضاع
اما فى التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرهما فعلى حادة ومنفرجة
فيرى الشكل الهلالى اذا كان مما يلى الشمس وهو القسم الذى يلى الزاوية الحادة والشكل
الاهليلجى اذا كان هو القسم الذى يلى المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال
وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنى عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف
اوضاع المساكن **قوله** واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس
من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حيث ما يكون من شانها ذلك بسبب
توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع على الخط الخارج من البصر الى الشمس
ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكونان لا محالة على احد العقدتين الراس او الذنب او بقربها
بحيث لا يكون للقمر عرض مرئى يعتد به مجموع نصف قطره ونصف قطر الشمس فلا محالة يحول بين
الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او بالبعض
فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لا فى ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يعم الكسوف

بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترت السراج بيدك بحيث يراه القوم واخت لا يراه وان
يكون كلها القوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي عند
نصف مجموع القطرين فيماس جرم القمر مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف قوله واذا كان
عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقبال الشمس اذا كان
على احدى العقدتين او قريبا منها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط
ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا
وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصفي القطرين
فيماس مخروط الظل فلا ينخسف قوله هذا ولكنهم وجدوا بعضا ثم بان اثبتوا حكم الحدس
هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر يوجب اشكالا
على ما اثبتوها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذات واشكال تشابه الحركة واشكال
عرض السفليين ثم منهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلافة وادعى
صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة النقطة
التي هي مركز كب ج على محيط دائرة كدائرة ادم وكانت تلك الحركة بسيطة حدث عند مركز
ذلك المحيط وهو ز في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا ا ز د ويقطع ذلك
تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي ا د د م ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة
المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ز ا ز د ز م اذ كل منها نصف
قطر دائرة ادم ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ح من الكرة المفروضة ابدا محاذيا للنقطة ز حتى
اذا صار مركز الكرة من ا الى د كان القطر مثل ع ط واذا صار الى م كان مثل ه ل فمركز التدوير اذا كان
متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم ان يكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز
الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم يوجد بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني
احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر

المار

المار بالدورة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها
عن مركز العالم كبعدها بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني بنقطة متوسط مركز
العالم منها وبين مركز الخارج فاتجه اشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على
منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم
ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل
لكنها لما كانت للنقطة التي عندها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال لاختلاف المحاذات
كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان يتقاطع منطقتي المائل والممثل متقاطعتين يكون احد
نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون
كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة
واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز
تدوير الزهرة من الراس الى الذنب وتجاوزت ينتقل الى جانب الجنوب صار نصفه مائلا
الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا وصار انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد بالعكس
ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه قوله البحث م هذه دوائر يحتاج
بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره
وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه
فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق
حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الراس وسمت القدم
اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في الجهتين الى المحيط الكل
والظاهر بالافق الحسي اقل من الحقيقي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت
في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر
الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات
الانحطاط فان كان قطب الافق قطبي على سمت الراس وان كان على غير قطبي العالم
كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين يسمى نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط
المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب ومقاطعهما ان كان
على زوايا قائمة سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل والحصة للآفاق المائلة ومنها

دائرة نصف النهار وهي دائرة عظيمة يمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا انحناء في عدم اطراد التعريف اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها تعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين تصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض **قوله** وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة تحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي منها وبها بين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين نصف الشرقي من الارض والغربي منها **قوله** وسموا من دائرة نصف النهار عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة يساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتي الراس والقدم يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن معدل النهار فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي والخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب نهاية العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس جزائر الخالدات الواغلة في البحر بينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا **قوله** وقسموا المعمورة لما لم تكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم تكن حوالي القطبين عمارة لفرط البرودة وقع

معظم

معظم العمارة في الربع المسكون بين ما جاوز عشر درجات في العرض من خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين قسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد واعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدا الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة **قوله** ففي خط الاستواء اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل وان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فيدورها الحركة الاولى ابطأ فيتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس ح هو المعدل المار بسمت رؤوسهم وتبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ويكون غاية القرب مبدا الصيف وغاية البعد مبدا الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها

شهرا ونصفا تقريبا واما فى عرض تسعين اعنى حيث يكون قطب العالم على سمت الراس
فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى فى الافق مشرق ولا مغرب
متميزين بل فى جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل فى جميع
الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من
الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذى يكون من معدل النهار فى جهة القطب الظ
والنصف الآخر يكون ابدى الخفاء فالشمس ما دامت فى النصف الظ من فلك البروج
يكون نهارا وما دامت فى النصف الخفى منه ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلا ولا
يتفاصل الا من جهة بطؤ حركة الشمس وسرعتها واما فى المواضع التى يكون عرضها دون تسعين
فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق فى جهة القطب الخفى وميل الافق عنه فى جهة
القطب الظ ولهذا سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا
غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعنى الذى يكون بعده عن القطب بقدر عرض
البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور فى جانب القطب الظ
وابدى الخفاء فى جانب القطب الخفى واما التى يقاطعها الافق فان كان فى شمال المعدل
كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الشمالى واصغر فى العرض الجنوبى والقسى الخفية
بالعكس فاذا كانت الشمس فى البروج الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار
اطول من الليل فى العرض الشمالى لكون القسى الظاهرة اعظم وكان اقصر فى العرض الجنوبى
لكونها اقصر واذا كانت فى البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس كان
النهار فى العرض الشمالى اقصر وفى الجنوبى اطول لما عرفت وان كانت المدارات التى
يقاطعها الافق فى جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الجنوبى واصغر
فى الشمالى فعند كون الشمس فى البروج الشمالية يكون النهار اقصر فى العرض الشمالى
واطول فى الجنوبى وعند كونها فى البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد
اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب والمدارات القريبة
وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات
التى عنده وازدياد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل
الى راس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار وليل السرطان

بالليل

بليل اول الجدى وبالعكس **قوله** خاتمة يريد ان اكثر ما ذكر من عظم امر السموات
وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن تشهد به الامارات وتدل عليه
العلامات من غير اختلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعوائد الدينية الا انهم
بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا
له فرعا هو تاثير الحركات والاوضاع فيما يظهر فى عالم الكون والفساد من الحوادث
وهو اصل الالحاد ثم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك نحن اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر
عند الخسوف اسود وزحل كدرا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا
يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين فى كتب
الاحكام اجابوا بان الزرقة متخيلة فى الجو لا محققة فى السماء وسواد القمر عدم
اضاءة جرمه وما نشاهد فى المتحيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء
ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار
سببا فى عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا
الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين الاجزاء لكونه
منطقة وبعضها لكونه قطبا وتعينها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير
فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب
القابلية لا ينافى اختلاف الآثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه
نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا
الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على
نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا
الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض
آخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا
من قبيل الحركات الارادية بجواز ان يختلف او ينقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان يستمر
على وتيرة واحدة **قوله** القسم ٢ فى البسائط العنصرية المتفق عليه من اقوال الفلاسفة
انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة واما ميل فى

احوال المركبات والتحليلات فقد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخ
من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط
ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع
بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة
هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه
الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها
كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال
لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقيه
وهو النار او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال
لا بد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة
او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء
وللشيخ ابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات
عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا
يمكنه الوفاء به نعم ان الناس لما تحقوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تراكيب الكائنات
مستندا الى هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة مكونة
من تركيب اجسام اخر ولا متحللة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات من هذه الاربعة
قوله ولم ينفوا الاشتباه يعني ان للفلاسفة من كمية العناصر اختلافات منهم
من جعل العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل
الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء والارض
وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء والارض واما النار هواء
متكاثف وقيل الماء والهواء والارض واما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه
الاقوال شبهة الاستقراء الصحيح فيندفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة
ولم ينفوا الاشتباه الا في امور ثلثة وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال
بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون

لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل
والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرا براسه ٢ يبوسة النار بمعنى عسر قبول
التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لهما
في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف
ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبة والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم
ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المنشرة بسهولة قبول
التشكلات وتركها غير مسلم بل انما يفني البلة والاجزاء المائية وهو كذلك لا يلزم ان يكون
يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف ٣ حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف
عن انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا
وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني
انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت
هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك
في اللازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات بعض
تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قوله ثم جعلوا يعني ذهب
الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعني المسماة بالمواليد
اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة
وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب
مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس يحدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان
فيتادى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يكون منه
حيوان آخر ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب فلا رطوبة او بلا هواء يتخلل
او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق يحدث كالتراب
واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر
اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية حاصلة تفيد طبخا
ونضجا توجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة تحفظ الاجزاء المجتمعة
بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكفي

تلك الاسباب لكونها على النقص والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان الحرارة تفريق
المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره
من سبب تستديمه وبما تم التاثير والتاثر فلم لا تكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير
افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان تكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الفلكية
او الفائضة من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان تكون الحافظ محض ارادة
القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكرنا فيما نشاهد تركيبه
وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك قوله المبحث ٢ زعموا هيولى العناصر
مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات
الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان يزول
صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب
الى ما يجاوره فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء و٢ بين الهواء والماء و
٣ بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين
النار والماء و٢ بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس
فالانواع الاولية ست والتي بتوسط اربع وبتوسطين اثنان والجميع اثنا عشر حاصلة من
ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية وتشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع
الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد
يجوز ان يكون للترشح او الانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات في ان الهواء
المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن
من خرق الهواء والنزول على الهواء كما زالت سخونتها بمجاورة الاناء المبرد بالجمد
كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لما كان الماء الحار
اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الا في مواضع الترشح على ان الترشح انما يتوهم في
الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه و٢ بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية
في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغي ان يتنداو سقف

بالنزول

بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولما ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم
ان تكون في زمان اطول وان الوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم
فكيف يقع على جوانب الاناء قوله المبحث ٢ لما كانت النار شديدة الاحالة لما
جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة
وهي صحيحة الاستدارة بحدبتها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار
عبارة عن هواء تسخن بحركة الفلك فلا محالة يدق في المواضع القريبة من القطب
لبطؤ الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم
لا يخفى ان حركة المحيط لا يوجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تحرك بتبعيته
لاسباب خارجة وقد استدلوا بما نشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب
على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك واما لم تتحرك الهواء تبعا للنار
لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها تنفصل بسهولة فلا يلازم جوهر المحيط به
وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم
له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار والملاقية
له لكونهما بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع ساير
الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فتحدبه صحيح الاستدارة
على الراي الاصح لملاصقته مقعر النار لا مقعره لما يرى من امر الماء والجبال والوهاد
وله اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة يخالطها اجزاء من النار وتتصاعد
اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها
الصرفة التي تجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطة
الاجزاء النارية وتصعدها من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد
نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها
وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة
للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من سطوح الشعاع مخالطة الاجزاء الارضية
قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها الترابية التي انكشف بعضها عن
الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة

من الما والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها
صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات
وجعل الهوا ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية تحتها الزمهريرية وقشرها بالهوا
الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادرى كيف خفى عليه ان ما
تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والما لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون
هوا صرفا **قوله** وهى اى الارض مع الما بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست
الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح
فى كريتها معناه انه ليس لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان
نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين
الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب
الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع
الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب **قوله**
والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الما بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والما ثقيل مضاف
بمعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهوا والسبب فى انكشاف الربع المسكون
قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها
عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها فى الشمالية وكونها
فى القرب اشد شعاعها من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد
اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولا خفاء فى ان من شان الحرارة
جذب الرطوبات كما نشاهد فى السراج وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب و
بالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس
لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض فيبلغ الحر الحد النكاية
والاحراق ولا البعدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والسبح وقيل السبب كثرة الوهاد
والاغوار فى ناحية الشمال ما عدا من الاسباب الخارجة فيتحدر الما اليها بالطبع وتبقى المواضع
المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية
فانهم ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرا للانسان وساير الحيوانات

ومادة

ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع
عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على
الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار
قوله والعمدة فى كرية الشكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان
الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لا من
المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب
الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى البسيط هو الكرة لان بما يفيد اللمية على ما ذكر
فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط
هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت
الكل وهو ما يلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى
الارض مبدا ميل مستقيم على ما يرى فى اجزائها فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير لتضاد الميلين
فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية
مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف
لانها لا تفيد كونها كذلك فى الوجود ولان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا تقع على
الكرة ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة
مذكورة فى مواضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الما بانه لو لم يكن
كريا لسائر بسفينة لا سافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر
وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا وتحقق ذلك بان يوقد
نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط
بانها لو لم يكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر لبعده من السماء وفى
البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان
امتدادها الطولى اعنى ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب
على سكانها وكذا غروبها عنهم فى آن واحد وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربين قبله على
المشرقين قبلها للمغربين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها
فان اوساطها انما تقع على آن واحد لا محالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى

لو كان للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلث ساعات وان كان ما بين مضي
نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفق العرض اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامه
يبقى ارتفاع احد القطبين وانخفاض الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كم سار او على تغير
لا ينقص ارتفاع القطب الظ وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظ وبالعكس
للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اويزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط
الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما فيعين التحدب
في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي فيما بين السمتين لتركيبها من الاختلاف
حسب ما يقتضيه التحدب دون الاستقامة او التقعير واذا ثبت استدارة القدر
المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة
على النهج المذكور يتوقف على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم انما يدل
بوجود المسبب على سبب معين ولا يتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكر لا يفيد
الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا محيص الا بالرجوع الى ان ذلك
حدس كما في استفادة القمر من الشمس قوله القسم ٣ بعد الفراغ من مباحث البسائط
بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لا امزاج لها والتي
لها امزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز
اقتصاره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في
الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يكون من البخار ومنه
ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية من
البخار ومن اليابس اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان
فالبخار المتصاعد قد يلطف بحلل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة
الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر قطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه
برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات فينزل ثلجا او بعد تشكله بذلك فينزل
بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا
فكبيرا غير مستدير في الغالب واما تكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي
والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا

وان

وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة
الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثيف تكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى
الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى
الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح وثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون
مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس
الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان
فانه يمزق السحاب بتمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية
لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما
يشاهد عند وصول دخان سراج مطفي الى سراج مشتعل فيرى فيها الاشتعال فيرى كانه
كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه
الاحتراق فيبقى على ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب
ويدور بدوران الفلك اياما وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة
غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فنزل اشتعاله الى الارض
فيرى كان تنينا نزل من السماء الى الارض وهو الحريق قوله وقد يتكاثف الادخنة
اشارة الى اسباب الرياح وذلك لان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد
وتنكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الرياح
الباردة وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
فيحدث الرياح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك
اي تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان ينقطع الدخان مع ما فيه من
الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة
وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة
فالمتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة
الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعها
فرجعا عنيفا ثم رجعت اخرى من جهتها ولو بها حدثت الحالة المذكورة وقد يحدث
ملاقي ريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابه

فيقصد النزول فيعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فيدافعها الاجزاء الريحية الى تحت
فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فينضغط الاجزاء الارضية
منهما فيرتفع ملتويه والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة
للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك
تشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه
لو ثبت بيان اسباب المادية **قوله** وقد يحول شيء الى سبب الهالة وقوس قزح
اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا مثلا صغيرة لغيم رقيق لطيف
لا يستر ما وراءه واقع فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على
الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس
ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من
ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم يكن جهته مخالفة لجهة المضيء ويرى ضوء
القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا يؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه
ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون
الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذى
يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى فى الضوء القوى كاجزاء الهباء
المتفرقة فى الصحراء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من
جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تاتى من تلك الجهة وبطلانها بتخن السحاب
على المطر لكثرة الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة
احديهما تحت الاخرى والهالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان
الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان فى خلاف
جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او
سحاب مظلم حتى تكون كحال البلور الذى وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكان
الشمس قريبة من الافق فاذا وجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك
الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها

وكان

وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من
تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض
وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم تحدث اذا كانت الشمس فى
وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس
فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة فى
سواد وهو الارجوانى ويتولد منهما كراثى مركب من اشراق الحمرة وكمودة الظلمة ورد بان ذلك
يقتضى ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها على البعض
على ان تولد الكراثى انما هو من الاصفر والاسود وليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة
واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان **قوله** وقد شاهدت
ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا حيالية لا يكون لها الوان لكنى شاهدت
بتركستان فى سنة ثلث وستين وسبعمائة فى خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح
الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث يكاد تتم دائرة ولم يكن الوانها فى صفاء الوان
الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك فى ليلة رشية الجو مغيمة بالسحاب والقمر على
قرب من الافق **قوله** النوع ٢ ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثرى
لتحجر الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه ويابسه وقد ينعقد الماء
السيال حجرا اما لقوة محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح
فاذا صادف تحجر العظيم طينا كثيرا لزجا ما دفعة واما على مرور الايام تكون الحجر العظيم فاذا
ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال او يحصل من تراكم عمارات
تخربت ثم تحجرا او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فيحفر اجزاءه
الرخوة بالمياه والرياح ويتعود تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة
او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها
ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال
على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد فى كثير من
الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان يكون هذه المعمورة قد كانت فى
سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثير

الجبال ويكون انفجارها سببها باسباب مقتضية كالسيول والرياح ومن منافع الجبال
حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة
فلا يجتمع منها قدر يعتد به قوله النوع ٣ ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض
حركة بسبب ما تحتها فتحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار له
او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها وحاول

صيقها

ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما شقها لقوته وقد
ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح
ولا يوجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف
وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلازل اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة

الزلزلة

قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة
وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتجنب بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض
بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما ينقلب البخار اشارة الى اسباب
العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة
وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وجرى
على الولاء لئلا يلزم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر

لضرورة

يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة او
على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة
بحيث تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا اندفعت اليه
حدثت منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون
سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بازديادها و
تنقص بنقصانها قوله ثم انهم يعترفون يعني ان ما ذكرنا في الآثار العلوية اي التي
فوق الارض والسفلية التي على وجهها وتحتها انما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين
القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون
بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة تشاهد امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة
وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي

المرايا

المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا
وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب
وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف
الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب
اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن
البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى
انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع
الاشجار العظام ويخطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه ويقع على البحر
فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وربما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادمه
من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق
عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب
ما يبقى مدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي
لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير من قوى روحانية
وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان
السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر
بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف

يحكي

استصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار بينهما لا متضرعا في اثناء
ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب
في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر
فيها ريح يدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا
وربما استقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا
عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث الثبات الى نفخ القيد من الحديد على
قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه
الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور قوله القسم ٤ شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام

في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو من المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان
حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدني
والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة واما آثر في
تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة
حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المنكسرة سورة كل من
كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها
وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي
حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح
لان معنى المتوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان
يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما
ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة
لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه
قال المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء
لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن
جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف وختم مصرحا الى طريق
التفريع ونح فالشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الى آخره ان كانت صفة لعناصر وقع تكرار
لاحاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا ارتباط بما سبق الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة
فذكر المحدود في الحدود ان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في معرض
الجزء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى آخره اخذ في طريق التفريع بعد تمام
التعريف واسند الفاعل في التعريف الى الكيفيتين على ما هو الظاهر اصناعة وفي الفاعل
بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق المعلق
فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام
التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة نسد لها بما فسروا به المتوسطة نعم على ما يجيء
ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع ١ انه اعتبر في المزاج تصغر
اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض

وجذب

وجذب المغناطيس الحديد لكن لا اخفاء في ان الامتزاج انما هي بطريق المماسة وهي بكثر
بكثرة السطوح الحاصل بكثرة الاجزاء الحاصل بصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان
المزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم لانه ان لم تشترط وضع اصلا
فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة فلو بوسط او بوسائط
فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب الفاعل للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو المتوسط
لما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة
الهواء فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد
دون القريب فيتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس
الحديد ٢ انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فايدة لا تتم بدونها
الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة وهذا نرى المركب من الماء
والتراب ولا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تخلل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء
فعلى هذا لا بد في تحصيل اجزاء النارية من الكون والفساد اذ لا يحصل من الاثر الا بالقاسر
ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا
تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة ٣
ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا ثبت
عنده الصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل
هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء
ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فيكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان
تنزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون
الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال
ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اعني كسر سورة كل منهما سورة الاخرى ان كان معا
لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان يكسر
سورة الاخرى لم يكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء
مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعفت
قوته قوي على كسر الاخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار

هي المضادة وذلك في الكيفيات ولهذا لا تكسر صورة الهوا البارد برودة الارض والصورة
الما الحار حرارة الهوا ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مستلزم الالزام لان تفاعل الصورتين
بواسطة الكيفيتين اما ان تكون معا فيلزم كون الشي غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها
غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة
التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان
واما ان تكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان
هذا ولزوم ان يكون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول
فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع
الكيفية الكاسرة التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار
لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين اح ان القول بفاعلية الصورة يجوز وتحقيقه ان
الصور والكيفيات معدات بفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا المفارق بطريق
اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل
مختارا وح يبطل حدوث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من
كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسرة نفس الكيفية المتضادة لا سورتها للقطع
بان سورة الما الشديد الحرارة تنكسر بالما البارد وان لم يكن في الغاية بل بالما
الفاتر بل بما حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية
المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المتضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية
في شي لانا نقول لم يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا
اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون
هناك صورة يوجب انكسار سورة الكيفية المتضادة كما في امتزاج الما الحار والبارد
للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس هناك فعل وانفعال
اي كسر وانكسار فيلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين
لزوال الكيفيتين وحدوث كيفية متوسطة من المبدا الفياض قلنا فليكن الامر في
المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث
اخرى اشد منها واضعف بحسب اختلاف الاستعداد واما النزاع في الفاعل

وان

وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الما هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الما
الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزا
المركب فبطل قولكم المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه
ان يقال الكاسر لسورة برودة الما البارد المختلط بالما الحار هو الصورة المائية
بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات
وفي مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الما او عرضية كحرارته فعلية
كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات
من صورته وكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاورة وعلى
هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية
من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة
والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين
اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان الفاعلية حقا فلا خفاء في ان المنفعل عند
الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الما وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول
وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا
غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية بالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة
بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الما مثلا انما تكسر يبوسة
النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الما بيبوستها لا بحرارتها م
ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او
البسيطة للممتزج مماثل للحاصل في الجزء الآخر اي مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت
لا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا
الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في
الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس
لما كان هناك فعل وانفعال وتم تحقق كيفية وحدانية بها استعد الممتزج لفيضان صورة
معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب
ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه

الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا
للامتزاج وكذا في الشفا وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء
ان يحس بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالفة لصحيح العقل وصريح
النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم قوله فلا بد من استحالة
العناصر في كيفياتها جميعا اه قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل الصورة
النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل
في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول
بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب
الحس يتوقف على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء
الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كالجزء الهوائي والمائي والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء
حيث يستحيل برده الى الحر من غير كمون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم
جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من
مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي
مهملا ورد بان جواز الاستحالة من جواز الكون والفساد فبيانه في الكل بيان
لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في الشفاء ان زوال الصورة وحدوث
اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد
من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي
فتعين ان يكون في الكيفية بان يتغير فيضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي
تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية
مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه
لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزوم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع
اجزاء الممتزج استعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال
الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز

ان يحصل

ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة
بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها قوله ثم التعريف يتناول
المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من
امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية
المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالصبغ والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا يتميز
الجسم مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات
بان تعد الكيفية المزاجية الممتزجة لفيضان صور نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل
الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة
في الكل كما في الذهب بواسطة الصور الزيبقية والكبريتية فلا تدخل في التعريف لانها
لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها وكيفياتها قوله فالمزاج نوع آخر
قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة
حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها
النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا راي جمهور
المشائين فان قيل لو كان صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في
جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النوعية متصفة بالصور الذهبية
وح جاز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسري
في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا
مذاهب آخر فاسدة ١ ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية
المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر
على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا ٢ ان امتزاج العناصر وتفاعلها ادى
بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى كالنوعيات اي صورة
توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين ١ ان تفاسد الصور
سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب

وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفيه الصورة فى
انكار الكيفيات لان فى فنا والصورفنا د وآثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان
كذلك لما اختلف اجزاء الممتزج بالتحجر والتقاطر والترمد ولا للازم بطحكم الفرع والانبيق
قوله ثم المزاج بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وههنا بيان اقسامه بحسب الاعتدال
الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد بين ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى
التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدا التغير من امر فى آخر
من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا
فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى لا يستلزم التساوى فى
مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفيه وبالعكس
واكد صاحب القانون التساوى بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير
الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة وزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات
اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدرة عبارة
عن تساوى محليهما والتقاوم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك
لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى ميول عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع
ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر
حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما ا فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى الميل
لا محالة واما ٢ فلان الميول يختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة
النوعيه فى احداث الميل وقد يعاوقها فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه
من الماء المسخن بالنار فلا بد فى المعتدل الذى يمنع وجوده للتساوى ميوله من
تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية ولم
يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضى والخارجى ومما تقعة على ما يجى
خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات
مراتبها فى الشدة والضعف لامتدادها بحسب المسافة فيكون بحسب مقادير
اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى

جعلوا

جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى
قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى اجزائه الى الافتراق بسبب
اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال فى الثمانية
صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وتجعل المعتدل الفرضى مع الاقسام
الثمانية للخارج عنه داخلا فى هذا الانحصار وثم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام
الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى قوله وتوهم يعنى يجوز ان يكون الاجتماع
المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب آخر غير غلبة الكيفيات كان يكون
حدوث الجزء النارى تحت الارضى مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه
قوله او كيفيتين غير متضادتين ثم الا انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة
والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة
مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على
الحرارة قوله وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام
الثمانيه اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس
والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى
اجرام العناصر ايضا بان يزيد حجم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا
قوله وقد يقال المعتدل ما مر كان هو الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى
وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة
ومعناه المزاج الذى قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى
ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب باحواله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان
الارنب الجوف والجبن فيليق بالاول غلبه الحرارة وبالثانى غلبه البرودة وهذا الاعتدال
يعرض له ثمانية اعتبارات لان الكيفيه المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافق المطلق
من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس
الى الخارج اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع
وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك
البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له

من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني
مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد
اختلت الافعال المختصه بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط بعبر
عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل
مزاج صالحا للصورة الانسانيه فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا
نقصت من عشرة لم تكن انسانا بل ارنبا ثم لا محاله يكون هناك واسطة بين هذين
الطرفين اعنى الافراط والتفريط واقربها الى الاليق من حيث انه انسان من مزاج اى
فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجه الانسان بمعنى انه الاعتدال
الحقيقى ويوجد فى شخص فى غايه الاعتدال من صنف فى غايه الاعتدال فى سبع
فى اقليم فى نوع فى غايه الاعتدال من صنف فى غايه الاعتدال فى سبع
منه النشو قابليته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا بامتناع وجوده لكنه بعز
وجوده اذ لا يوجد الا فى شخص واحد فجعله الاطبا دستورا يقاس عليه ساير الاشخاص
وكذا للترك مزاج خاص هو اليق به من حيث انه ترك من امزجه ساير اصناف الانسان
له عرض اى سعة لو خرج عنها الشخص لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به
من اى فرد فرض من افراد الترك اى هى افضل امزجه الصنف وان لم يلزم ان يكون
افضل امزجه النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى
انسب بالصفات المختصه به من امزجه افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان
يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفا فى ان له سعة ضرورة ان ليس كل
مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين ومنها واسطة اذا حصل لزيد كان على افضل
ما ينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى
فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجه سائر الاعضاء البدن عرض له
طرفان اذا تجاوزها لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغى ان
يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجه اصنافه لان عرض الصنف بعض
عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجه اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته
فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى العروض المتقدمه لانها ماخوذة باعتبار مجموع

البدن

البدن من حيث هو مجموع اذ لو كانت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل
ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات
يشتمل على اصناف مشتمله على اشخاص فينبغى ان تعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل
منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما براسه مقابلا لها قلت نعم الا انهم
نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها
او خارجة عنه واعتبر مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها فى المزاج
بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب يعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ
ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا انسب
جميع باقى البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة
مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لا خفاء
فى انه ليس هاهنا اعنى فى مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء
الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه بمجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات
تحصل لجميع الاجزاء من جهة تاثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط
للاجزاء قوله والخارج عن هذا الاعتدال بمعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطب
منحصر فى ثمانيه لانه اما ان يكون بكيفيه واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغى او ابرد
او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب وايبس او ابرد و
ارطب او ايبس واعترض الكابتى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين
متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصانه
عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين
معا كما فى الخارج من الاعتدال الحقيقى لان المعتبر فيه زيادة كل على الاخرى وهاهنا على القدر
اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفيه او بكيفيتين او ثلث
كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانيه اقسام حاصله من ضرب اربعه اعنى الكيفيات
فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان و ٢ اربعه وعشرون فيما لان الكيفيتين الخارجتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه سته نضربها فى اربع حالات هى زيادة

الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانيه وبالعكس و٣ اثنان وثلثون
معا لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة صير اربعة ضربها في ثمانی حالات
هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين و
نقصان كل مع زيادة الاخرين و٣ ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقيه وبالعكس فهذه
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض فداخل بعض
هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثه وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي
ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر و
كيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعنى تكون الحرارة والبرودة
فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت
هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات
مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون للحار ضعف البارد كان يكون للحار من عشرة اجزاء
وللبارد من خمسة العشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة
ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانيه والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة
وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال
بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي للحار مع كون الحرارة
ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة
واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان تكون الحرارة ضعف البرودة
مثلا فتغير النسبة اما ان تكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة البرودة
على النصف او نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة على
النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات
العناصر فلا يرد ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر
في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخرين
وذلك

وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا
يتصور الا بمثل ما ذكر في الكيفيتين فليتامل ثم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين
عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل
احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة
يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قوله واختلفوا
في اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان
يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع
الى الافعال المتفننة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى
بعضها اليبوسة وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر
الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي المواضع الموازية لمعدل
النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس
صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان
حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطا عند الانقلابين
ولا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمت رؤسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت
بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون
الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما
ينتقلون من حالة متوسطة الى ما تشابهها وكانهم في التربيع دائما واستدل بعضهم على
فساد هذا الراي بوجهين اح ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن
المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصفا على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة
او القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا
مع تقدم برد الشتاء المحوج للهواء عن استعداد التسخين يسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان
مسامتتهم بسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد
ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة وتكون النهار اطول من الليل
طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوى

كالحد بد فى نادرلية مدة توقف نادر توبه لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان
شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رؤوسهم وصيف لبقعة عرضها
سبعة واربعون ضعف الميل الكلى كبلدة بسراى لكونها على غاية القرب منها مع ان بعدها عن
سمت راس البقعتين على السواء فتكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف البلدة بل اكثر اذا تاملت
لان ما قبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان
حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم
لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان تشتد حر صيف البلدة
المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ
ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانية ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل
والنهار فيه دائما على السواء فتتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط
الاستواء لانفهم بالحر لا يتأثر مزاجهم ولا يتسخن من حر مسامتة الشمس ويتبرد من
الهواء عند بعد المسامتة اعنى عند كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يشتد على مزاجهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولا انفعالهم
من شدة البرودة وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب
وكذا استناد حر البلدة الى الاسباب الارضية فاما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون
سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات
فهو ان تشابه الاحوال يعنى ان لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد
لا يستلزم اعنى قربهم من الاعتدال الحقيقى الذى هو تساوى الكيفيات لجواز ان
يكون البالغ فى الحرارة او البرودة المألوفة كذلك وقد ذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين
الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور فى المتن غير الشرح
وفيه اشارة الى دفع اعتراض بان اح ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات
وغير ذلك من الكمالات انما تتبع الاعتدال الفرضى الذى هو توفر القسط اللائق من الكيفيات
لا الحقيقى الذى يتساوى فيها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل الفرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى
اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فتم الاستدلال بزيادة الكمال
على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المطلوب وثانيهما ان قلة

الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية
دون الاوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكر ويحكم ببطلان ان لا يوجد
فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع
بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحراق الجنوبى فاولى ان يستدل
على اعتداله من خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط
ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة وبعدها بخلاف
التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما
فى المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد بحسب نقطتى
الجنوب والشمال وليس كذلك قوله واما المباحث بعد الفراغ من مقدمة القسم
الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو
فى المركبات التى لها مزاج شرع فى مباحثه وهو يلاحظ حسب اقسام الممتزج المسماة
بالمواليد الثلاثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق منه
مبدأ الغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه
وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة
لانه لا قطع بعدمهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة
للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر و
تعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق الشجر الى جهة الماء وميل اغصانها
فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية
فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فاسقاط بعض
الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا
النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات
ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام اكرموا
عمتكم النخل قوله والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس فى الثلثة
حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات
او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ

والابريسم وما اشبه ذلك واشيا لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالنشادر وما يتخذ
منها وكالزنجار والشنجرف ونحو ذلك قوله البحث ا اقسام المعدن جسم منطرق ذائب
مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول
اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما
مع بقاء دهنيه فوقه بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع فى العمق بانبساط
يعرض للجسم فى الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب
تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعه الذهب والفضه
والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس
يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر القارى انه لا يوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا
ويسمى الحديد الصينى والمغشوش جوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصينى والذوبان
فى غير الحديد واما فى الحديد فيكون بالحيله على ما يعرفه ارباب الصنعه وشهدت الامارات
بان ماده الاجساد السبعه هى الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد
الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتاثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهى انها سيما
الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق
يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائيه كبريتيه وامتحان علماء الصنعه ايضا يشهد
بذلك واعتراض ابى البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت فى معدن
الآخر فى معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج
او بعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفيه تكونها فهى انه اذا كان الزيبق
والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقاوته ابيض غير محرق
يكون الفضه وان كان احمر وفيه قوه صباغه لطيفه غير محترقه يكون الذهب وان كانا
نقيين وفى الكبريت قوه صباغه لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصينى
وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقيه يكون
النحاس وان كان غير جيد المخالطه بالزيبق بل مداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص
وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى
الكبريت احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب الصنعه

يصحون

يصحون هذه الدعاوى بعد الزيبق والكبريت اعتقادا محسوسا لحصل لهم بذلك غلبه
الظن بان الاحوال الطبيعيه تقارب الاحوال الصناعيه واما القطع فلا يدعيه احد
قوله ويكونها بالصنعة يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب
والفضه بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع
لان الفصول الذاتيه التى بها يصير هذه الاجساد انواعا امور مجهوله والمجهول لا يمكن ايجاده
نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضه والفضه بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص
اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هى الفصول بل عوارض
ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعيه بل هى متماثله لا تختلف
الا بالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد مجهوليه الصور النوعيه و
الفصول الذاتيه انها مجهوله من كل وجه فمم كيف وقد علم انها مبادى هذه الخواص
والاعراض وان اريد انها مجهوله بحقائقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على
العلم بذلك وانه لا يكفى العلم بجمع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده
لاسباب لا نعلم على التفصيل كالحيه من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى
بصنعه الترياق وما فيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع
والعلم بجمع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء مثلا فى انه اسم بلا
مسمى قوله و٢ اى الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبه دهنيه مع يبوسة
غير مستحكم مزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك
كالكبريت المتولد من مائيه تخمرت بالارضية والهوائيه تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت
تلك المائيه دهنيه وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنيه فيه اقل
قوله و٣ اى الذائب الذى لا ينطرق ولا يشتعل بضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكبريت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحيه وكبريتيه وحجارة
وفيها قوة بعض الاجساد الذائبه وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف
كثير الناريه وانعقد باليبس مع غلبة الارض الدخانيه ولذا يتخذ الملح من الرماد المحرق
بالطبخ والتصفيه قوله و٤ اى الذى لا يذوب ولا ينطرق لرطوبه ما استحكم مزاج بين
اجزائه الرطبه الغالبه والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده

من خالطه حدا ارضيه كبريتيه بالغه فى اللطافه قوله و٦ اى الذى لا يذوب ولا يتطرق
ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبه والاجزاء اليابسه المستوليه بحيث لا تقدر
النار على تفريقهما مع احالة البرد المائيه الى الارضيه بحيث لا يبقى رطوبه دهنيه ولهذا
لا يتطرق ولما كان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف
الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قوله
وترجع المعدنيات الى الابخرة والادخنه فانها اذا لم يكن كثيره قويه بحيث تشق الارض
فتخرج عيونا او زلازل بل ضعيفه تحتبس فى باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة فى الاجسام
التى هناك على ضروب مختلفه فتعد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور يكون بها
انواعها الجواهر المعدنيه وتختص كل نوع ببقعه لمناسبه له معها فاذا زرع فى بقعه اخرى
لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة انما هى فى تلك الارض ولا اختفاء فى ان بعضها مما يتولد
بالصنعه بتهيئه المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا فى ان مثل الذهب والفضه
واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بحيث لا يتميز بينه وبين ذلك الجوهر فى بادى
النظر وانما الكلام فى عمل حقيقه ذلك الجوهر قوله واتفقوا ريدان المزاج ليس
كما اول فى بقاء الاجزاء اعنى البسايط العنصريه على صورها النوعيه بل المواد المركبه
كالزيبق والكبريت المتكون منها الذهب لا يبقى على صورها لكونها تابعه للمزاج المتقدم
عند تصغر الاجزاء جدا والتركيب المقتضى لحصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا التركيب
المتحقق من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصريه ولهذا لا يكون حجم
الذهب ووزنه مثل حجم الزيبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام
المختلفه فى الثقل الباقيه على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما يأتى
قوله خاتمه هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة فى باب الفلزات والاحجار
ومعرفه مقدار كل منهما مع بقاء التركيب وفى عمل الموازين الغريبه جعله خاتمه بحث
المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف
الاجسام فى الخفه والثقل عايد الى الاختلاف فيها فى الصور والاستعدادات لا الى كثرة
الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها فى الخفه والثقل يتفاوت فيما يتبع ذلك
من الحجم والحيز والطفو على الماء او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها فى الماء بعد التساوى

فى الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوى فى الوزن كمائة مثقال من الفضه
ومائه من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز فاذا تساويا
وزنا وحجما فالاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن
الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر
وفى الاخرى مائة مثقال من الذهب او غيرهما من الاجسام التى جوهرها اثقل
من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء
لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان
الميل اكثر ويتغير الاستواء الى زيادة فى الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر
ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما
اذا ارسلنا احديهما فقط فى الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما
وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار فى الحجم
دون الخفه والثقل بان عمل اناء على شكل الطرزدى مركبا على عنقه شبه ميزاب
منحن كما يكون حال الاباريق وملاءه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب
مثلا وجعل تحت راس الميزاب كفه الميزان الذى يريد معرفه مقدار الماء الذى
يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ فى تنقيه الفلزات من
الغش فى تصفيه الماء وكان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم فى فصل الخريف و
لا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
فحصل معرفه مقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار
وعرف بذلك مقدار تفاوتها فى الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكثر و
ثقله اقل بنسبة تفاوت الماء واذا اسقط ماء كل من وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء
مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسه مثاقيل وربع مثقال كان وزنه فى الماء
اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذى يخرج من الاناء بالغا الجسم فيه ان كان
اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم
يحمل فى الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار
الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضه وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون

الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر حجمه مائة مثقال من الياقوت
الاسمانجونى ولمقدارا وزانها فى الماء بعد ما يكون مائة مثقال فى الهواء وهو هذا

قوله البحث ٢ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات مرتبا الى الاكمل فالاكمل والاعدل
والاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا توجد فى المعادن وتعارن ما توجد فى الحيوان

صار له

صار له شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر
كعقد الاغصان والزروع وفى البروز مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى
وقشر به يستحفظ واجزا كاليابسة بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول بمنزلة كالصموغ والالبان
وله قوى تحفظ الشخص كالغاذيه وخوادمها وتكميل المقدار كالناميه ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة لذة
قوله فمنها الغاذيه المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبه والماسكة والهاضمه والدافعه
وان كان ظ كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمه والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل
الفرق ان الهاضمه هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد
لصيرورته جزءا من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة ما يلتصق بجوهر المغتذى و
الغاذيه هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة
الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمه اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة
التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او فى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم
الى اللحم وفى تفسير الغاذيه اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى حين ما يصير جزءا من العضو
وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة فى الجوهر واللون والقوام والصورة
ثم ههنا مقامات بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على
وجود الجاذبه فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى البهائم والانسان
المعلق برجليه بانها قسريه لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المحرك اعنى الغذاء
وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا الارادة من الحيوان لوقوعها بلا ارادة
بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة او عظم مثلا فيجلب الى المعدة لفرط شوقها اليه
وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد ترى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد
وتجذبه وتظهر ذلك منا فى الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها
بقوة من المعدة وما ذكر فى المواقف من ان هذه الحركة ليست اراديه اما من الغذاء فلعدم
شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فيتوقف على انه اراد بالارادية ما ينسب
الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المحرك والمانعة لارادة القاسر رفعا للقسمين
باخصر عبارة وتدل على وجودها فى الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع
يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفى

ما في الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجد كل واحد منها يتميز عن
صاحبه وينصب الى عضو مخصوص وتجرى الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور
ذلك الا بان فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة
والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمنى مع اقتضائه الحركة الى سفل يبقى في الرحم وكذا
الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القئ ودفع ما فيها تتحرك الى
فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء بتعاليها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال
والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها المخلوط بغيره
من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة
تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة
الى صورة الاخلاط واما وهو بيان تغاير هذه القوى فمبنى على ما تقرر عندهم من استحالة
صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه
الافعال قويا في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون
الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات قوله وبوجد الاربع يعني
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر
الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي الات
الغذاء كالمعدة فان فيها قوة جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح
ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم التي تصير غذاء
لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة ومغيرة الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل
ذلك ودافعة لما خالطه ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق قوله والحصرات
الهضم يعني ان الغذاء من مبدأ المضغ الى حين ان يصير جزءا من العضو يعرض له في كل
ان تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه
خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة
العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية

فاما ان يلزم حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة نامية
وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي يصير به خلطا ويكون هذا في
الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المغتذي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في
انضاج الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من
الطعام بين الاسنان يتغير ويتنتن رائحته ويصير له كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح
الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة
هضما واحدا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم و في المعدة و
في الكبد و في العروق حتى لما هو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو
عن درجة الاعتبار وانما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا
اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس
لها اتحاد بالكبد فانه لا يظهر فيها اللطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحاله
متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء
اما لكثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم له فضل
كثيف لانه تفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى
كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان لا سيما الانسان المفتقر في اعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد الجذاب طبيعي النافع وحده كما
في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ واسع لكثرة الفضلات وهو
المخرج والهضم الثاني يكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي و
من مسالك ضيقة جدا فمخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم
و فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا او لا و اما ان يكون باقيا على
خلطته من غير تصرف للهضم كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره
واما ان يكون قد استحال باستحالة غير تامة كالصديد والقيح او تامة الى حالة تصلح
للغذائية كالثفل النضيج الخارج في البول في حالة الصحة كما قد تضعف القوة الغاذية او لا كالمرة
الخارجة من الاورام المتفجرة و وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة

الاشخاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة تولد جسم متصل بالبدن من جنس
الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المني او
يكون غير تولد جسم آخر والثاني فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي الحافظ لرطوبة المني المسهل
لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكاينة حالة الولادة
او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما الدفع ضرر شي يخرج من البدن كالودي الكاسر
لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه
واما الدفع ضرر شي كاللعاب المعين على الكلام بترطيب اللسان و وهو ما لا يحتاج الى منفعة
الاشخاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل او غير منفصل كمادة الحصاة
واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا اما كوسخ
البدن الكاين من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا تجمع او دائما وخروجه اما من منفذ محسوس
كالمخاط او غير محسوس كالعرق **قوله** فصير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم والصفراء
والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا عند دمه يخالطه شي
كالرغوة وهو الصفراء او شي كالرسوب وهو السوداء او شي كبياض البيض وهو البلغم
وما عدا هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط يكون
من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحدة واحد منها يتولد خلط
خلطه وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا
كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي
كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغذاء بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير للطبخ
ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والدماطعها و فسر الخلط بانه
جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للشكل عند عدم
مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اي من شانه ان يسيل اجزاؤه متصلة
بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان هذا يكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في
الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية الى اذ يقال في العرف استحال الماء الى
الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل

اليه

اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وساير ما يرد على
البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء لا يستحيل
اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من
البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان
الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لا اخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا
القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الحقيقي و
السوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس
بقادح ضعيف **قوله** ثم يتشبه به اي يصير ما يلتصق بالعضو ويرسخ عليه شبيها به
في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزءا من العضو على النسبة
الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه مترهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل
الالصاق كما ان البرص او البهق اخلال بالتشبيه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر
الغذاء ومن الاخلال بالنقل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول
اخلال بالالصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي
رطوبة رذادية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة
المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض
بانها حال لا يكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز
ان يكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين
الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه ويعقده البرد **قوله** والمشاكلة المعتبرة
بين الغذاء والمغتذي فيه اشارة الى امرين آخر ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل
اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزءا منه
شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو المغتذي بانه لا يقال للاجزاء الكاملة
من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اي الجسم الذي من شانه اذا ورد على
البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم
المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي يستحيل
اليها الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس منعه بعضهم وبانهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ

الصحة يكون بالمشاكلة كما ان علاج المرض يكون بالتضاد ومراتبه مزاج الغذاء حين ما هو غذاء
بالفعل مزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف
فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه الآن يكون
حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسقمه وربما صار من قبيل الادوية
بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حار الصبر عند الهضم في بدنه البارد
باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء
من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظ
قوله ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في اجزائه من الغذاء فاخرج ما
بعيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي
اي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم
بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم
تناول الجنس اعني القوة الطبيعية لما بعده لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية
ليست غذاء للمنتفش والاكثرون على ان قيد مداخلة في الجسم مخرج السمن ايضا لانه لا
يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم
وما يشبهه كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات
الصناعية كما اذا احدثت شمعة وسكبتها فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها
كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان يكون الزيادة بمداخلة الاعضا
والا فلا اعضا فانك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة
في الاقطار وانما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة
نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل
سيل مفعم على اسم لفظ المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم وقيد
الزيادة التي بها يحصل النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله كل
منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن
قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس هاهنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال

ابن سينا

ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء
الغذائية ولا يلزم الايلام لان ذلك انما هو في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى
النمو صيرورة الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو
قوله وقد قال اشارة الى ما ذكر الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو
وتشبيهه والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا
للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان الغاذية على الشيء قادر على مثله والجزء
الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فيكون
هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية
والتنمية فعلان مختلفان فلا يستند الى مبدأ واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد
البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية
ان توفي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على
السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى
فتلصقه بتلك الجهة ليزيد تلك الجهة فوق الجهة لزيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية
اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما تورده اكثر مما تحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها
زيادة ظاهرة بالسمن ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر
كثيرا مما تزيد في العرض قوله وبعد ما ادى الضعف اشارة الى ما ذكروا في ضرورة
الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطيل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة
الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية الى حد لا يفي ما تقوم بها
من الحرارة الغريزية باسر القوى وافعالها فموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان
لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة
ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب
مثل اختطاف الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل
ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة مقاومة

تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من بنا ء القوى الجسمانيه على ان هناك امرالحرّ
يعين على افنا الحرارة الغريزيه بطريق العرلغلبته فى الكم بطريق الغمر لمضادته فى الكيف
وهو مايستولى من الرطوبة الغريبه البارده البلغميه بواسطة قصورالهضم هذا ولوفرضنا
فعل الغاذيه اعنى ايراد البدل دائما غيرمتناه فليس التحلل دائما على حدٍ واحد بل يوما فيوما
لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة فى متاثر واحد هو الرطوبة الغريزيه فالبدل لا
يقاومه لقصوره بحسب الكيفيه لان الرطوبة الغريزيه تخمرت ونضجت فى اوعيه الغذاء
ثم فى اوعيه المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتخمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء
بدلا من الدهن فى السراج قوله ومنها المولدة وهى قوة شانها تحصيل البزر وتقسيمه
الى اجزاء مختلفه وهيآت مناسبه وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام
لتصير مبدا الشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجيه
فتمزجها بمزجات بحسب عضو عضو ثم بعده بعد الاستحاله الصور والقوى والاعراض
الحاصله للنوع الذى انفصل عنه البزر او لجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه
الافعال مستنده الى قوى ثلث يتنواجالها الى ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات
الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين وتصرف فيه الى ان تصير منيا وهى لا تفارق
الانثيين وتختص باسم المحصله والثانيه التى تصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجيه
وتمزجها بمزجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا
خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتختص هذه باسم المفصله
والمغيره الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذيه اعنى التى تغير الغذاء الوارد
على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن
باعضائه والثالثه التى تفيد تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها
عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته
الخاصه به فتكمل وجود الاعضاء وهذه تختص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصله
وفعلها انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا
او للمحصله وحدها او لها وللمفصله معا هو المفهوم من الشفا والاشارات حيث
حصر القوى الطبيعيه فى الغاذيه والناميه والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا

قال

قال شارح الاشارات ان المولدة للمثل ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى
نوعين محصله ومفصله فاراد بالمولدة اولا المصرفة لحفظ النوع لعم الاقسام وثانيا
المتصرفة لا على وجه التصوير لكون اخص بل كلام الشفا صريح فيما ذكرنا لانه قال
المولدة قوة تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال المولدة
فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه و افادته اجزاءه فى الاستحاله الثانيه
صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونه والملاسة وما يتصل
بذلك مسخرة تحت المتفرد بالجبروت و اعنى كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض
الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يحذو فيها المفسران اللسان
احدهما المفصله والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصله
مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع
تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع تولد المنى فى الذكر والانثى
ونوع تفصل القوى التى فى المنى فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو قوله ونفاها
بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع
بامتناع صدور هذه الافعال المختلفه والتركيبات العجيبه الداله على غاية القدرة
والحكمة عن قوة بسيطه ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم متشابه الاجزاء
او متشابه الامتزاج على اختلاف الرايين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم
والحد من غير اختلاف فى الحقيقه لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء
المنى مختلفه بالحقائق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به وكذا سائر
الاعضاء وغاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهو معنى تشابه الامتزاج ولكل من
الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى يلزم ان يكون الشكل الحادث من
فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة فى المادة المتشابهة
وعلى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموم بعضها الى البعض وان لا يبقى وضع الاعضاء
وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبه سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل
انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة الواحدة لو لم تكن القوة المفصله

فيهامن اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا
بان القوى فى مرتبة الوسايط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها
القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل
ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان
يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما
من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن
ذلك باذن خالقها يعنى انه خلقها لذلك واوجدها لذلك وعن بانه لو سلم بساطة
القوة المصورة وتشابه اجزاء المنى فلا خفاء فى انه اجسام مختلفة الطبايع وح لا
يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها
فى واحد واحد من الاجزاء **قوله** واما الاعتراض قد يورد هنا سوال وهو ان
الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والات لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها ٢
وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو راى بعض الفلاسفة
ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو راى بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية
المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راى البعض او من قوى النفس الناطقة للام
فلا اشكال الآن كلامهم مضطرب فى ذلك على ما شعر به اضطرابهم فى ان الجامع لاجزاء
البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان تستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد
الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست
واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها

ومركبها

ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى
والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر فى شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة
منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد
كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة
فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع
جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن
ويتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدا
حدوثها الى استكمالها نشأ بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة مستعد لان يتجمر وبالتجمر مستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
فمبدأ الحرارة الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واستعدادها كمبدأ الافعال
النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلا منها ما حر
يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة
فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها
الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود **قوله** ثم لهم تردد بعض
لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع تردد
فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب
الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات
والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية والنمو فيما اذا كان الوارد زايدا على المتحلل

والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها فتور
او ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها
وكذا تفاوت في الحدوث بان تحدث التوليد بعد التغذية والتنمية وتبقى التوليد
دون التنمية والتغذية وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو
في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية
في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدا لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان
ولادراك المعقول ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره
وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك
قوة واحدة فعلها جذب عند الازدياد امساك بعد الازدياد بعد الامساك دفع بعد
الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي واحدة فعلها التحصيل
والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة وميل ٢
ابن سينا الى   وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلث لا قوة اخرى تستخدمها
لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر
هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء
لا شعور لها قدرة وارادة او علم خصوصا اذا تؤمّل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل
لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون
المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى [illegible]
واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والعقلاء سيما ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير
وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية
والتوليد من تحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات ٣
لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال
دائمة في البدن والنفس غافلة عنها وبحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات

العجم

العجم ايضا لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر له اعتناء
بهذه الانواع **قوله** جامعة للخلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد ما علم فيه
تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدا التغذية
والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدا الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نم
انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه
مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حيث اثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى
بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها
عن الجدار المجاور لا يتاتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء **قوله**
المبحث   لا خفاء في اشتراك القوة الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا
بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية عضو آخر ثم الحيوان مختص بقوى اخرى
مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها
في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يحس
بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع والهرب من الضار
وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه
ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شي الى شي
فتكون قوة الادراك والتحريك فيه معطلة وربما يكون ضارا ثم كلامهم متردد في
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في اقسام كل منهما
الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان
معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسرة جدا في الحقايق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات
والاعتبارات ككون الشي مبدا التغير في آخر **قوله** وقد ثبت يعني ان الاطباء
يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدا القوى النفسانية
حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة
وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكحركات الانبساط عند

الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنع عنه التعفن والفساد وليس هو قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى نسميها القوة الحيوانية والاعتراض عليه من وجهين احدهما ان الانسان انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو اتفق الشرايط وفقد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا فاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة يعترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى

قوله اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام فى القوى التى تشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسيأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى جنس كان المدركة جنس او بمنزلة جنس للقسمين وذلك فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها باختصاصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرايط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان جنس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما فى هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ وتألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعلق اللذة والالم وتخيلهما وشبه ان يكون

جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات فانها ادراك حسى وعقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة يدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالعقل او بضرب من القياس والعقل قوله اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهى قوة سارية فى الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء وانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع المضار وجلب المنافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوة بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شئ منها معينا على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتذويقات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان معاونه الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحال اللذاع فان الكبد مولد

للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصاص لمائية الدم وكالرئة فانها دائمة الحركة فلم
باصطكاك بعضها ببعض ومولّد للابخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فتأذى بذلك
وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اشد تحمل
اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات
قوله وانبثها اى القوة اللامسة بعضهم للكيفيات زعما منهم انها من توابع الحيوة
وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فتكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها
انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافى فتكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون
والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز
ان توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاحتكاك والجواب منع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات
بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك
يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم ففى غاية الضعف قوله ومال ابن سينا
الى تعددها الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر
الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد
مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع
وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا آخر بل جنسا لقوى اربع او
فوقها منبثة معا فى الجلد كله احديها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية
فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة
فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم توحدها بالذات
وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون
ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى
بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان تكون لكل جنس منها قوة
خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما
لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان ظن مبدأهما
قوة واحدة فلما تمايزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه

القوى

القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان تكون هناك انقسام
فى الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت
الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لا تجعل قوى كثيرة
فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها ولواحق بخلاف اللمس
فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الآخر ولما كان السؤال فى
الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت
فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من
التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم
على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة يسمى بالشعور والتمييز وانت خبير
بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات
يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد
العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات
الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات
الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت
قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادان
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا
مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة
للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة
من مبدأ واحد بالذات والاعتبار قوله ومنها الذوق هو تالى للمس
فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه
فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان
نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة
من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والا لم تؤد الطعم بصحته كما
فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم تخالط تنتشر
فيها ثم تنفذ وتغوص فى اللسان حتى يخالط اللسان بجسمه او بان يستحيل نفس الرطوبة

الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى يكون الرطوبة واسطة تسهل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملاسة الحاس للمحسوس
بلا واسطة وعلى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة **قوله**
وما فى اللسان يعنى ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد تفيد بعضها لمسا اما مع تميز
فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة
فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تخشين وتكثيف **قوله**
ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة مخالطة للاجزاء الهوائية فتصل
الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة فى الشام من غير استحالة فى الهواء ولا تبخر ولا انفصال
اجزاء ورد بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان
فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك و بان المسك
قد تذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك
فى الهواء الاول ازمنة متطاولة كمسك الفريق وبان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل
الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك
والتبخير يذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يدفعها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم
واللازم بط بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع
شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم
ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه
وقع ملحمة ببلاد يونان الحق لا تجىء بهما فانزت الرخم اليها الروائح الجيف والجواب
انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية **قوله** ومن الفلاسفة
نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم
وفيها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب

بان

بان اشتراك ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين انا عند اتصالنا
بالفلكيات فى نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
لا ما هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا
ولكل روحانى رائحة معروفة تستنشقونها وتتلذذون بها وبروائح الاطعمة
المصنوعة لهم فيفيضون على من رتب ذلك ما هو مستعد له **قوله** ومنها السمع
قد سبق فى بحث الصوت ما يغنى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط
هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين
القارع والمقروع كونه بين الجزء الذى يفعل الصدم بعد الصدم ومن تجويف
الصماخ وهذا ظ وانما الاشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مترتبة
فى العصب المفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما تادى اليه من تموج الهواء
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت
فيادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته
حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون القلع
قوله ولا يمنع اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على
هيآته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخولها فى المنافذ الضيقة
ومصادمته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام
الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الى صماخ
واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتادى اليه
من الهواء المتموج **قوله** فما يحكى يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين
بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ
فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات
عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن
فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى

البدنيه ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى **قوله** ومنها البصر قد تقرر
فى علم التشريح انه نبت من الدماغ ازواج سبعه من العصب فالزوج مبداء
من غور البطنين المتقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى
الثدى وهو عصب مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا
ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى المحال المذكورة هو ان الآفة
فيها يوجب الآفة فى تلك القوى واختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح
المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها
متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من
المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان تحدث مثل صورته فى المرآة او فى عين الناظر ويكون
استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا
بوجهين اح ان المرئى ح يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بان نرى نفس
هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا فح
يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظم فى الصغير معلوم بالضرورة
الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا
نفس الشبح كما مر فى العلم وبان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد من
صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون
المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائى
بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية وتاديها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين
الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين
وقاعدته عند المرئى ثم اختلفوا فى ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فى
الجانب الذى على الراس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط
بل على استواء لكن يثبت طرفه الذى يلى العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئى وقيل الشعاع
الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وقيل لا لشعاع ولا انطباع

وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه
الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه النفس
مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين **قوله**
والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اى القول بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة
الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط وتمسكوا الاولون بوجوه اح
وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف متلون انطبع فيه
شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من النور فى الظلمة اذا
حك المنتبه من النوم عينه وكذا امرار اليد على الجبهة الحمرة السوداء ولان الانسان اذا
نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء فاذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه
زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت وان اغمض احدى العينين
يتسع ثقب العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا يملاؤه ولانه لولا انصباب الارواح
النفسانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار مجوفتين وهذا بعد تمامه
انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان
تاتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد
بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها
فى عينه زمانا ورد بان الصورة فى خياله لا عينه كما اذا اغمض العين ورابعها ان
الشئ يعينه اذا قرب من الرائى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على
مخروط من الهواء المشف راسه متصل بحدقته وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر
لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساقان اقصر والزاوية
اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى
وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راى المنطبعين
لا القاعدة على ما هو راى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت به ورد بانا لا نم انه لا
سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يبنون على ان استلزام عظم زاوية
الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله
وهو ضعيف وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه اح ان من قل شعاع بصره

كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه البعيد لعرف الشعاع (الخارج) ويجوز ان من قل شعاع
في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركه في المسافه الطويله
تفيده رقه وصفا ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر
بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بما رأى شعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع
ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا
اذا افادته الشمس رقه وصفا وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقه وراها كلها لم
تظهر له منها الا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم
مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا
انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المط اعنى كون الابصار
بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكران في الات الابصار اجساما شعاعية
مضيئة تسمى الروح الباصرة وبرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك
المرئى من جهة زاويته التى عند الجليديه ويتدحكتها عند رؤية البعيد فتحلل
لطيفها ويصغر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى وتحدث بها
في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قويها فيما يحادى مركز العين الذى هو بمنزله
الزاويه للمخروط الوهمى ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعه فيه اظهر وادراكه
اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع مجوزا منهم على ما
صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل
الاعراض فظ واما ان اريد جسم شعاعى من غير تماس تحرك من العين الى المرئى فلانا
قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظه على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها اذ انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم
الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها
لنرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا ينصل بغير المقابل كما في الاصوات
حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة

وان

وايضا يلزم ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج والماء
ولو كان رؤيته ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون بقدره من غير ان يرى الشئ
بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء
بشعاع العين واتصاله بالمرئى **قوله** هذا والقول بخروج الشعاع يريدان علم المناظر
والمرايا فن على حده اعتنى به كثير من المحققين والكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى
وقوعه من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على
ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند المضئ وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ
اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التى عند الباصرة
ويضيق لذلك الدايرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا
والدائرة صغرا الى ان ينتهى في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشئ في الماء
اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ
مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى الواقع
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا
بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذلك اذا غمضنا
احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها ينحرف
عن المحاذاة فلا يلتقى مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين
فيرى المرئى اثنين وهكذا في الاحوال وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين
مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند
طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس
من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب في رؤية
الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى اعالى الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة

الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه
ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منتكسا وبيان ذلك بالتحقيق
في علم المناظر والمرايا قوله وقد تشترط في الابصار زعمت الفلاسفة وبعضهم
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصولها بدونها ويجب حصولها معها
اما فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم
لا يدل على الامتناع واما فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد
باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث
لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم
العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قوله او في حكم المقابل يعني كما في رؤية الوجه
في المرآة قوله واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان
احتمل امكان غيرها وما يقال انها مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما
مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة
فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار
وهذا الحلو وهذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته
فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم عليها وان النائم او المريض كالبرسم
يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من
قوة بها المشاهدة وانا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لها قوة غير البصر يرتسم فيها صورة
القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها

ببعض

ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك
على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن ما ذكر من انه لا يرتسم في البصر
الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله وبناء على ان صور المحسوسات لا يرتسم في
النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام
في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصورة التي
يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه
الصورة والحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة
لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين
مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا
يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات
جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد
في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس
وحكمها بينهما لارتسامهما في اثنين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام
الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس
الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات
الامام انا نعلم قطعا ان الذوق يعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس
بالكعب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في
الدماغ يوجب اختلاف الذوق او اللمس بخلاف الآفة في العقب قوله ومنها
الخيال استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين ان نقوش المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين
لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول الحس المشترك فمبدأ
الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض
بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سلمنا

الخيال وبان الحس المشترك مبدا الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس
تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن تبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا الاثرين
واجيب بان الخيالي لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة و
حفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصو رتها وكيفيتها اعني
اليبوسة وبان مبدا الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات
اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة
قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون
الا قوة واحدة بها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان الصور الحاضرة
في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد تزول بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في
قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض
بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس
والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يكن فرق بين المشاهدة والتخيل لان
كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس
ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك
والحفظ الا في قوة واحدة قوله واضعف منها الابطال احتج الامام الى ابطال الخيال
بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها
في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم
التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في
غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهذا باطل فانه لا استحالة ولا
استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم

في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محلها حلول العرض في الموضوع او الجسم
في المكان قوله ومنها الوهم هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس
والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج
الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها
وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل
على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها
في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة
لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا اصفر حكمنا بانه
عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان
مدرك عداوة الشخص مدرك له ضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون
المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة
ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم
قد يكون من الحيوان العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها قوله ومنها الحافظة
هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ
للمعاني غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد
الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعدما اندرست
قوله ومنها المتصرفة اي في الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان او لا راس له
وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحد الاوسط
باستعراض ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى
الضد والشبه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها
على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة
او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى مفكرة قوله خاتمة

مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها الاوسط وهو
كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة
تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد
هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدا
للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه
فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط
والات قلنا كون المدرك هو النفس والقوى الجسمانية آلات لها فذهب من المحققين
الا انه تشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة
جسمانية وهذه المحال الات لها مما لا سبيل اليه اذ لا تعقل آلة العضو لقوة
جسمانية لا تكون حالة فيه ولا تخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المورودة
في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتغير محالها وقد يقال في تغير محالها
بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي
ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء
معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من
الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة **قوله** وتردد ابن سينا يشير الى ما
قال في الشفا يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة
وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون
متفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد ايضا
في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم
قوتان ام قوة واحدة **قوله** واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقق انواعها
بل الى معرفة احوالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تجانس اقتصروا على

قوة

قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك واخرى في البطن الاوسط سموها
المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة **قوله** واما
المحركة لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية
لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى
شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما تعتقد او تظن نافعا
وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما تعتقد او تظن ضارا واما الفاعلة وهي قوة من
شانها ان تبسط العضل بارخائه العصبات الى خلاف جهة مبداها لتنبسط العضو
المحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها
لتقبض العضو المحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب
ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم
احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتشنجة الحاصلة باشتباك العصب والرباط و
من غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف
صلب في الانفصال **قوله** واما مبدا الشوق قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة
اخرى هي مبدا قريب للشوقية بعيد للفاعلية كالقوة التي سمعت عنها سوق الالف
بالشيء الى ما الوقه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل
فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدا الشوق والنزوع متخيل او
تعقل **قوله** ثم بعض هذه القوى المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان
كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة او تخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن
ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اختلت
بعض ادراكاته وحركاته **قوله** المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان
اولهما في النفس و فالعقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مبادي
كالنفس النباتية التي هي مبدا افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس
الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما
وللنفس الناطقة الانسانية فيفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعنى الماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التى انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا الماخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك فى مباحث الماهية وانما اخذ الجسم فى تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافى هو مبدا صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه فى تعريف النفس لا من حيث ذاته بل من حيث لها تلك العلاقة كالبناء فى تعريف البانى والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذى حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء فى ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى للفلك الكلى وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون

وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى فيقال كمال اول طبيعى لجسم ذى حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعى لجسم آلى واحترزوا بطبيعى من الكمالات الصناعية كالتشكلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعى آلى بتاخير طبيعى وهو اما غلط فى النقل واما مقصود به المعنى الذى ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعى صفة لكمال ليس معناه انه رفع مع التاخير صفة لكمال وخفض بعده آلى صفة لجسم فانه فى غاية القبح وكذا لو رفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر ذى حيوة صفة لجسم بل معناه انه تقدم فرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعى صفة للكمال فقال كمال اول طبيعى لجسم آلى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا معنى لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال الآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر فى الشفاء من ان النفس لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء فى انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على راى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال الجسم من حيث انه بها يتم ويحصل نوعا كذلك هى صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهرا نباتيا او حيوانيا وقوة له من حيث انها مبدا صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فنقطع بان ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا مما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة

الا تجوزا وتجديدا اصطلاح ولانها يقاس الى المادة والكمال الى النوع ففى تعريف المعنى
الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدرا الافعال يكون المقيس الى امر
هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا
ينسب اليه شئ من الافاعيل هذا تلخيص كلام الشفا وتقرير الامام ان المقيس الى النوع
اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونه جزءا منه من غير عكس ولان
النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تتحصل وتتم نوعا بما يضاف
اليه من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المنسوب الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس
من جهة انهما متحدان فى الوجود لا يمتازان الا فى العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك
محصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان
الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وباضافة الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون
بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به فى المواقف وح يكون توسط النوع
وكونه اقرب الى الطبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما اشارة
على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك ومبدا القبول والانفعال
كالاحساس وكلاهما معتبر فى النفس وفى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال
بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ
انما يكون نفسا بكونه مبدا الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول
بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه
يكون اولى وفى الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماوية والارضيات ثم تمييز
كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط اثره فى المتن فان قيل قد ذكروا ان
للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا الاصطلاح ذلك تمييز الحيوانية
والانسانية قلنا ذكر فى الشفا ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال
وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل الهيولانى والعقل بالملكة وامر
السماويات ليس كذلك **قوله** ثم مقتضى قواعدهم يعنى ان مقتضى ما ذكروا من
ان كل نفس مبدا الآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هى جوهر
حال فى المادة وان البدن الانسانى ثم جسما خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة

تقتضى ان يكون فى الانسان نفس هى مبدا تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان لخواصه
واخرى مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية والتنمية والتوليد المثل
لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة
معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة لكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة
يسمى نفسا نباتية تصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى المواد المركب وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها
ما له صورة يسمى نفسا حيوانية تصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة تصدر عنها مع الافعال السابقة
كلها النطق وما يتبعه **قوله** وعند ما تحقق لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف
انواع الاجسام واستناد الآثار اليها لتحتاج الى فصول متنوعة ومبادى مختلفة
بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاؤه
الظاهرة والباطنة دائما فى التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح
العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد
يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة الفريقين
فى حقيقة النفس فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل
الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل
الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شئ مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى
فى القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى
آخره وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اى التى
من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى
يتولد منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار
فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال
بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانفصاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام
لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق

الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختار
المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح العلوي المتكون في جوفه
الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو
قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل
الاجسام بوجوه ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا
نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما
والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالعقل انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها
هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق
على ان لا تثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات واذا لم يجعل العضو مدركا
اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين وللانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه
بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها
للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت
ان كل احد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو يعني النفس متصف بانه
حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل
وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون
صفتها غير صفته والجواب ان للمشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف
بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك
نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام
انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله تغفل فتحكم عليها بما هو من خواص

الاجسام

الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها في غاية الغفلة انها لو كانت
مجردة لكان نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون بدن آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر ولم يصح القطع بان زيدا الآن
هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن
لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله
الخاص النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن
وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف
فوق الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال
ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها
القائلون بتجرد النفس زعما منهم ان مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك وقد
يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا يكون مجردة لان الشيء انما يثبت
بدليله وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانها لا دليل على كونها
جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك قوله احتجوا اي القائلون بتجرد النفس
بوجوه انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون
مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان
التعقل انما يكون لحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا يكون صورة
للمادي ومثالا له واما بيان الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة
معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
في الخارج اذ ربما نعقل المعنى فنحكم بانه موجود او ليس بموجود ولا خفاء في امتناع
حلول الصورة المجردة في المادي ومنها الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة
كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير و
الاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب
تجردها عن جميع ذلك وان لم يكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول
في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات والكلية
تنافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا للصور الكلية عاقلة لها واللازم باطل

ومنها المعاني التي لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان
كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك بالمط وهو وجود
ما لا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير
منقسم لزم ان يكون محل القابل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار
في الجسم لا لطبيعة ملحقة كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في السطح لكونه
ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها
الا في المجرد دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا يجتمع بينهما في العقل
بل نتصورها ونحكم فيها بينهما بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
عاقلة بمجردات او للتكليفات او للبسائط او للممتنعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على
مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء لكون الحلول صورته في العاقل لا مجرد
اضافة بين العاقد والمعقول ومنها ان النفس لو لم يكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان
يكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت
صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالها في الجسم عاقل
لكنها اذا وجدت في الخارج كان ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا احتفت
بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان في
ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام
كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل
مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع
اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل لا يجوز ان
يكون لقيام جزء منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع
حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم اليه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض
هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة قوله اي من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس

انها متصفة بصفات لا يوجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا اما الصغرى فلانها يدرك
ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال
بل ربما يصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها اح انها يدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والدماغ والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والاته وادرا
كاته وما منها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل ربما
تزيد فان الانسان في سن الانحطاط اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات
واستحضار صور المذكورات وكذا عند توالي الافكار المودية الى العلوم مع ضعف الدماغ
بكثرة الحركات وعند كثير سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالات بدنية
لكانت تابعة لها في الضعف والكلال ومنها انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال
والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بالتجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن
القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعها كتاثر الحواس عن المحسوسات في
المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر
مغير طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة متوهنة وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة انما
هي لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة
كذا ولا هو آلة لها في ساير الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة
بعدد من الصحة والمزاج سقي مع ضعف البدن او يضعف لا يلحقه الاختلال او يتاخر
اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال ساير القوى في الكلال والانفعال قوله القوة
العاقلة يعني لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون
تعقلها كذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ وانا او
غيرهما فقع اصلا واللازم باطل لان البدن واعضائه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكون في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة
العاقلة اولا بل يتوقف على حصول الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان لزم
لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا
بالمقايسة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة

الى الاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع فانها لا تدركها
دائما بل حال المقاسة فقط وان كان لزم لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم
فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا
النفس مادته حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فيلزم فى
مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم
حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل لها حال تعقل النفس اياه وذلك
مح لان الصورتين متغايرتان ض والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير
تغاير المواد وما يجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك
والا لجاز ان لا يكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع هذا
لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا
لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته
ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا فى كون احديهما
منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة
ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين بشئ واحد لان قيام
المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم وقيام
المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس فى ذلك الجسم حلول
العرض فى محله لا بطريق مداخلة الاجزاء **قوله** ثم شرع فى تقرير ان للافلاك نفوسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة
ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية
لزم فى الوصول الى كل نقطة ان تكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنها
بالطبع من حيث الحركة عنها وهو مح ولا يلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة
التى فيما بين المبدا والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى
المط بالطبع اعنى الحصول فى الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما
لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول

الى

الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو
الجزء الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول
على الاقصر والاقربية لانها انما تكون على خلاف الطبع تحت الطبع لا قسر وعلى وفق القاسر
فلا تختلف فى الجهة والسرعة والبطؤ فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفى
لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات
محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت
لزوم تناهى القوى الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية
وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كليات وقد
تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى
جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات
عقلية وتعقلات كلية بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار
الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان العقل الكلى لا يكون الا للمجردات
ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لا نم لزوم كون المط بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان
تكون المط بالطبع نفس الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التى تترك ولا نم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا مشابها ليلزم تشابه الحركات
وان الكلى من الارادة والادراك لا يصلح مبدا لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تستند
الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة
على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المط بالحركة
الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب
وان تكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فقط
ارادة الفلك يجب ان تكون وضعا معينا مفروضا كلما تفرضه الارادة وتتجه اليه
بالحركة والتعين لا ينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يتمايز به عن
سائر آحاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة و
الشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية
وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام

يجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة الكليه ونفس منطبعه هي مبدا الارادة
الجزئيه ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما بل الارادة الجزئيه منبعث عن
ارادة كليه ومبداهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم
الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعيه التي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها والحق ان هذا مناقشة في اللفظ بحيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا
قوله البحث ذهب جمع من قدماء الفلاسفه الى ان النفوس الحيوانيه والانسانيه
متماثله متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات
وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثله لا تختلف الا بالعوارض واما
القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة بالماهية
وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجه والادوات وذهب بعضهم
الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة
الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك
النوع ويشبه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العاليه ان هذا
المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر
الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل نص عليه كذا ذكره ابو
البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس ونجعل حدا لها معنى واحد
مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد
بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعيه اذ المعاني الجنسيه ايضا كذلك كقولنا الحيوان
جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو
عن اي فرد واي طائفة نفرض فممنوع بل ربما يحتاج الحكم بمميز جوهري وقد يحتج
بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من
المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون

العرضيات

العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية
واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها
بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنيه والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص
المتقاربة في احوال البدن والاسباب الخارجيه متقاربة البته في الملكات و
الاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل
اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد يتبدل مزاجه
جدا وهو على غريزته الاولى ولا اخفا في ان هذا من الاقناعات الضعيفه لجواز ان يكون
لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها **قوله** واستنادها يعني ان النفوس الانسانيه
سواء جعلناها مجردة او ماديه حادثه عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما
الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل
الاجساد بالفي عام او معه او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه
خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على
ان المراد احداث الارواح النفوس البشريه او الجواهر العلويه ولا في الآية
على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من
جعلها قديمة لوجهين الاول انها لو كانت حادثه لم تكن ابديه واللازم باطل بالاتفاق
على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا
بالعدم وقبول العدم ينافي الابديه لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل و
رد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا
ينافي دوام وجوده لدوام علته والثاني انها لو كانت حادثه لم تكن مجردة بل ماديه
لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمه فان ما مر على
تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة تحلها الحادث بل تحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي
كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثه لوجوه انها لو كانت
قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما
سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون
ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد

نسلم ان لا معطل فى الطبيعه وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا
تعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا يكون معطله انها مشروط
بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل
وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان
ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون
المزاج شرط الحدوث لا البقاء كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز
ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها   وهو العمدة فى ابطال
ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى
لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف
الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام والتجزى وهو على التجرد محال
او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى   لان تمايزها اما بذواتها
فينحصر كل فى شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما
بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة
النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم
فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها فى الازل بابدان
قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه
على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بامر فيها كالشعور بهويتها
مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغاير المحال فى تلك
فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة
الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها
بما حصل لكل من خواصها التى لا يوجد فى الاخرى وانما الشعور بهويتها ولتعرض
برهين الى الان بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى شخص اذ لم
يتم حجة على انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان فى الماهية ومابينهما الا الامام امتناع
ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس فى الازل ثم ينتقل منه الى آخر وآخر الى على
سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس

كما سمى فلوسى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين
امتناع تميز النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان يقول
لو كان تميز هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم
يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوع لجواز ان يكون
قبل هذا البدن متعلقة ببدن لتعينها وقبله بآخر وآخر لا الى نهاية فتكون موجودة
متعينة متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى
على من سلم قدم تلك النفوس وبطلان التناسخ **قوله** ثم النفس قاطعة يعنى انه كل نفس
نعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى يدبر امره وان ليس لها تدبير و
تصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة
ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحدة اما على سبيل الاجتماع فظ واما على سبيل التناسخ
او الانتقال من بدن الى آخر فلوجوه - ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة
اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم
والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التى لا تختلف باختلاف احوال البدن
واللازم باطل قطعا   انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون
عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزمه تعطل بعض النفوس
او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحد منها بابدان كثيرة معا لكنا
نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار
متطاولة   انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان
حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن
وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من
لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق
المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال فى
اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع
الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما يدل على ان
النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان

آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على
ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه بعضهم وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى
على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تد
بير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم
لو كان التعلق ببدن آخر لا زمانا له وعلى الفرد واما اذا كان جائزا او لازما ولو
بعد حين بجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان
الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج
بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون
فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط على ما هو المزاج الصالح الكل
فى حيز المنع قوله وغاية متشبثهم يعنى ليس للتناسخية دليل معتد به وغاية ما تمسكوا فى
اثبات التناسخ على الاطلاق اى انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره
وجوه انها لو لم يتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة
انها مجبولة على الاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا كانت
عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات
بحيث لا يحصل لها البدل انها قديمة لما سبق من الادلة فيكون متناهية العدد
لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات
والاوضاع وما يستند اليها فانها انما يكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع ولا
بد لها مطلقا بل لا بد ان الابدان الانسانية حاصة على غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة
المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم يتعلق كل نفس بالبدن
واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال ورد بمنع قدم النفوس ومنع
لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة انما تتم فيما له وضع وترتيب ومنع لا تناهى الا
بدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت
انسانا بالفعل استمر على منع لا تناهيها قوله والذى يتشبث فيه قد يتوهم ان من نفى ..
القول بالتناسخ فان منع بعض الكفرة فرده وجاز تردد لنفوسهم الى بدنين حيوانات

لفرط المعاد الجسمانية اذ لنفوس الكمل الى ابدان آخر انسانية للقطع بان الابدان الحشرة
لا يكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصورة والاشكال بلا نزاع والجواب ان
المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان يتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير
والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صورة الابدان كما فى المسخ او يجمع اجزائها
الاصلية ورد المعرق فيرد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء
عليه وم بعض الاشخاص قوله وما يحكى بعضهم يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى
تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكام
لا تعتد بها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب و
السنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون
الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن
مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان
ان حيوانات اخر يناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق ويمكنت فيها من الهيئات فتقذ
بما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار
والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع
والاشخاص اى ينزل من بدن الى بدن هو ادى فى تلك الهيئة المناسبة
مثلا يبتدأ نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى
ينتهى الى النمل ثم يتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان المتسمين
من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بالعبارات المذبر والاستدلال
المستعد به ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى عذاب النار اجترا على الله تعالى
واجترا على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجريهم من العادين الغوى
الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى اوليائهم من العوام والقاصرين من
المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا فى قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى
فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تع

وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم الآیة معناه انهم کانوا
مثلکم فی الخلق والمعاش والعلوم والصناعات فانتقلوا الی ابدان هذه الحیوانات
وفی قوله تعالی کونوا قردة خاسئین ای بعد المفارقة وفی قوله تعالی ونحشرهم یوم
القیمة علی وجوههم ان علی صور الحیوانات المنکس بالرؤس الی غیر ذلک من
الآیات ومن نظر فی کتب التفسیر فی سیاق الآیات لا یخفی علیه فساد هذه
الهذیانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماویة
للاستکمال وبعضهم علی ان النفوس الکاملین تصعد بعالم المجردات ونفوس المتوسطین
تخلص الی عالم المثل المعلقة فی مظاهر الاجرام العلویة علی اختلاف مراتبهم فی تلک
ونفوس الاشقیاء الی عالم المثل فی مظاهر الظلمانات والصور المستکرهة بحسب اختلاف
مراتبهم فی الشقاوة فیبقی بعضهم فی تلک الظلمات ابدا لکون الشقاوة فی الغایة وبعضهم ینتقل
بالتدریج الی عالم الانوار المجردة وستعرف معنی المثل المعلقة **قوله** المبحث الثالث تعرفت ان
فناء البدن لا یوجب فناء النفس المغایرة له مجردة کانت او مادیة ای جسمانیة فیه
لان کونها مدبرة له متصرفة فیه لا یقتضی فناؤها بفنائه لکن مجرد ذلک لا یدل علی
کونها باقیة البتة فلهذا احتیج فی ذلک الی دلیل وهو عندنا النصوص من الکتاب والسنة
واجماع الامة وهی من الکثرة والظهور بحیث لا تفتقر الی الذکر وقد اورد الامام فی المطالب
العالیة من الشواهد العقلیة والنقلیة فی هذا الباب ما یفضی ذکره الی الاطناب
واما الفلاسفة فزعموا انه یمتنع فناء النفس لوجهین الاول انها مستندة الی علة قدیمة اما
بالاستقلال فتکون ازلیة ابدیة واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تکون ازلیة
لکنها ابدیة لان ذلک شرط للحدوث دون البقاء وعلیه منع ظ والثانی انها لو کانت
قابلة للفناء والفساد وهی باقیة بالفعل لکان فیها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغایران
ض ویمتنع ان یکون محلهما واحدا لان محل قبول الشیء یکون باقیا معه موصوفا به ویمتنع
ان یکون الباقی بالفعل باقیا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسیط محل للبقاء بالفعل
فیمتنع ان یکون بعینها محلا لقوة الفساد او مشتملة علیه فلا یکون هی ولا شیء من المجردات
قابلة للفناء والفساد وانما یکون ذلک للصور والاعراض ویکون القابل هو المادة الباقیة
فان قیل قوة الفناء هی امکان العدم وهو امر اعتباری لا یقتضی وجود محل اجیب

بان

بان المراد الامکان الاستعدادی الذی یجتمع مع وجود الشیء لا الامکان الذاتی الاعتباری
ورد هذا الدلیل بانا لا نم ان قوة قبول الامر العدمی کالفناء مثلا یقتضی وجود محل
لها یجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ایضا یقتضی مادة ویکفی المادة التی
تتعلق بها النفس من غیر حلول فلم لا یکفی مثلها فی قوة الفناء وقد یجاب بان القوة
الاستعدادیة عرض فلا بد له من محل سواء کان استعداد القبول امر وجودی او عدمی
ثم استعداد الجنین بالبدن من اعتدال المزاج لان یفیض علیه نفس من المبدا مدبرة معنی
معقول واما استعداده لبطلان ذلک المزاج لان ینعدم ذلک المدبر فغیر معقول بل
غایته ان ینعدم ما بینهما من العلاقة وهو لا یقتضی الفناء **قوله** المبحث الرابع لا نزاع
فی ان مدرک الکلیات من الانسان هو النفس واما مدرک الجزئیات علی وجه کونها
جزئیات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه ۱ ان ما یشیر الیه کل واحد
بقوله انا هو معنی النفس یحکم بان هذا الشخص من افراد الانسان الکلی وانه لیس هذا
الفرس وان هذا اللون غیر هذا الطعم وان هذه الصورة الخیالیة صورة زید المحسوس
الی غیر ذلک من الحکم بین الکلی والجزئی او بین الجزئیات والحاکم بین الشیئین لا بد ان یدرکهما
فالمدرک من الانسان لجمیع الادراکات شیء واحد ۲ ان نفس کل احد متصرف فی بدنه الجزئی
ومباشر افعاله الجزئیة وذلک یتوقف علی ادراک تلک الجزئیات لان الرای الکلی نسبته
الی الجزئیات علی السواء ولان کل عاقل یجد من نفسه انه لا یحاول تدبیر بدن کلی بل المقصود
تدبیر بدنه الخاص ۳ ان کل احد یعلم بالضرورة انه واحد بالعدد یسمع ویبصر ویدرک المعقولات
وان کان یتوقف بعض هذه الادراکات علی استعمال الآلات ولیس النفس سوی ذلک الواحد
المشار الیه کل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه ۱ انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع
للسامعة ۲ والذوق للذائقة وکذا جمیع الحواس الظاهرة والباطنة لما کانت الآفة فی محال
هذه القوی توجب الآفة فی هذه الافعال کما لا یوجبها الآفة فی الاعضاء الاخر واللازم
بط بالتجربة ۳ ان ادراک المحسوسات الظاهرة لو کان للنفس لا للحواس لما توقف علی
حضور المحسوس عند الحاسة لا القوة جسمانیة لما امکن تخیل ذوات الاوضاع والمقادیر
لامتناع ارتسامها فی المجرد وقد سبق انه لا بد فی الادراک من الارتسام ل لو لم
یکن التخیل للقوة الجسمانیة لم یحصل الامتیاز بین المتیامن والمتیاسر فیما اذا تخیلنا

ولیس بعد ثبوته واحدة وهو المحقق فیصیر کون لفظ فرد ربما ۳ لو لم یکن الابصار للباصرة والسمع للسامعة ح

لان حال النفس وادراکها لا یساوی التعقل والتصور ۱۲ لو کان التخیل للنفس ح

لا من الخارج مبعا مجهرا بربعين متساويين من جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع
والآخر على يساره هكذا **قوله** اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لغرض التساوي فيها بل بالمحل وليس المحل
الخارج لان المفروض انه لم يوجد من الخارج متعين المحل الادراكي والمجرد لا يكون محلا
لذلك متعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس و
ادراكات الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء
ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد الاشكالات ا ان غير
الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة
كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو
سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة
القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب الاشتراك
في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس الجزئيات بمعونة
الآلات لما ادركت النفس هو منها الا امتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل
بالعين والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي تمتنع
ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة فلو توقف تصور الآلة على آلة اخرى
تسلسلت الآلات ا انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لا يكفي في ذلك
تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكانت قبل استعمال الآلات مدركة
للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقي طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي لتوقف
على تصور البدن بعينه ا انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات
تتصورها بأعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هي آلات
لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المخصوص بمحل المخصص بهذه الاعضاء
ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق
هو ذو منعطفات بحيث تعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه فيجوز ان ندركها
بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لا يجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة

فى ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة
في الآلة فاما ان يكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما اشعر به قولهم ليس للادراك
بحصول الصورة في الآلة ~~فاما ان يكون الصورة~~ فقط بل بحصولها في النفس لحصولها
في الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حصولان
مرتين وهو تعدد الحدود اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان
لا يكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم
وبيت للآلة الاجزاء من جسم يديره النفس فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل في
النفس يسمى ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل للمجرد تحقق ذلك الشيء
في نفسه وحصول صورته في مادته وايضا ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي
ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم لا يجوز ذلك في ادراك
الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس
او العقل ا نه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول
الصور في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات
ضرورة انتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس
بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي
في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات
متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم
وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس
الاخيار من الاموات في استدراك الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس
المفارقة بالبدن تعلقا وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجه
تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات وافاضات **قوله** المبحث قد
سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير
والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم
والادراكات يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها بالبدن لتكميل جوهره وان كان

ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل
يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال
قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة
الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد
لتعلم الكتابة وتختلف المراتب الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف
درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت
من غير افتقار الى كسب جديد لكونه مكتسب مخزونة بمجرد الالتفات بمنزلة القا
در على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين
يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا
ويختلف عبارات القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات و
الكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى فى النفس هى مباديها مثلا يقال
تارة ان العقل الهيولانى وهو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة
انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى
مبدا الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل
بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتادى الى النظريات وقال ابن سينا
هو حصول المعقولات الاولى بتهيئها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى الكتاب المبدا
والمعاد ان العقل بالعقل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه
من جهة تحصيله للنظريات عقل بالعقل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل
مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله
واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث

لا يغيب اصلا فى قالوا انها آخر المراتب البشرية واول منازل الملكية واما يمنع او
يستبعد حصولها ما دامت النفس متعلقة بالبدن اذ مجرد الحضور حتى يكون مثل العقل
بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا
اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا
هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم
مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات
فقط سميت النفس حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة
بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت
حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول
الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور
والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا
بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر
فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات
فلم نجده فى كلام القوم   واما العملى فمعنى انها قوة بها يتمكن الانسان من
استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب
للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب
عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل
الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية
ومنها تتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها
فى استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان
افاعيله اى اعماله الاختيارية تنبعث عن ارادة جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا
تستنبط من قولنا بذل الدراهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان يبذل

الدرهم ينبغي ان تصدر عنا م نحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان نبذله لهذا المستحق فينبعث من
ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق
ويتفرع على النظري يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها
واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي
يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وقد فسر والحكمة على ما
يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل وكمالها الممكن علما وعملا الا انه
لما كثر الخلاف وبث الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي في الامور
على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك لمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى
وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس
ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله
تعالى من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تنقسم
الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور
المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها
ادراك الحق وكل منهما منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي
والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة
لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما
فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط
والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تتعلق
بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب
والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة
في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي
ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو
كان مستغنيا عن المادة فيبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في
الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة

هو

فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اختصاص
حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة
العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت
بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسة
واصول الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار
من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ
الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة
وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح
والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية
على وفق اقتضاء النطقية ليسلم عن ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها
طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريطه
وهي الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة
ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على
حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي
الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هي الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال الحركة النطقية
الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة
وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل
الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف
رذائل اذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول
الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب
الاخلاق وكذا الرذائل الستة المبحث اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال
وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير
للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام فيما يتعلق بافعالها
والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حال النوم و فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حال
اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين

ممن له تلك الخاصيه بلا اختياره ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاوله افعال
واعمال مخصوصه وذلك لان للنفس تاثيرا فى البدن كما للجواهر العاليه المجردة فى عالم
الكون والفساد فليس اقتصار تاثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقيه
بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التاثير فى بدن آخر بل فى
حيوان آخر بل فى اجسام آخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم اولبعض الاجسام لاسيما
الاجسام التى تحصل بها اولويه بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تميل الهوا
الى الغيم فيحدث مطر بقدر الحاجه او ازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا
وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك و
كذا اهلاك بدن وازاله امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفه
قويه تطلب خيرا وتدعوا الله فيحصل بينهما واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات
فتوجد وامثال هذا اذا صدرت عن نفوس خيره شريفه فان كانت مقرونة بدعوة
النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض النفوس خاصيه تحدث فيما تعجبها
اذى ظاهرا وهو الاصابه بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاوله
اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات وهى العزايم وبالاجرام الفلكيه
وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماويه بالارضيه وهى الطلسمات او بالخواص
العنصريه وهى النيرنجات او بالنسب الرياضيه وهى الحيل الهندسيه وقد يتركب
بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصه والزماره ونحو ذلك مما
يستعان عليها بمجموع الخواص العنصريه والنسب الرياضيه وقالوا فى ادراكاتها
المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالفكر فيما يورد
عليها الحواس فلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانيه فعند ركود الحواس بسبب انحباس
الروح الحامله لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وتنطبع فيها ما فيها من
صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما تقرب منها من الاهل
والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئيه فى نفسها وقد تكون كليه تحاكيها
المتخيله بصور جزئيه ثم تنطبع فى الخيال او تصل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة
فان كانت الصور المشاهدة باقيه على حالها بحيث لا تفاوت فيما تحليه المتخيله

جزئيه

جزئيه الا بالكليه والجزئيه كانت الرؤيا غنيه عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن
الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهى رؤيا تعبر ومعنى التعبير
هو التحليل بالعكس بعمل المحلل حتى ينتهى الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب
فان المتخيل لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال يترك ما اخذت وتورد شبهه او
ضده او مناسبه وربما يتبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظه فالمعبر ينظر فى
الحاضر انه صورة لايه صورة وتلك لايه صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى
ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبه يوقف عليه فتلك الرؤيا تعد فى اضغاث
الاحلام وقد تقع ذلك باسباب آخر مثل ان يبقى صورة المحسوس فى الخيال فتنتقل فى
النوم الى الحس المشترك ومثل ان يالف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال
ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيله فتغير
افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفرا حاكته بالاشياء الصفرا
والدم فبالحمرا او بالسودا فبالسواد او البلغم فبالجمد والثلج وقالوا فيما تتعلق باليقظه
هذا هو القسم وهو غرايب تتعلق بالادراكات حال اليقظه وذلك ان النفس قد تكون
كامله القوة فتفى بالمتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى
المفارقه والمتخيله ايضا تكون قويه بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فلا يبعد ان تقع لمثل هذه النفوس فى اليقظه اتصال بالمبادى المفارقه والمتخيله
ايضا تكون قويه بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد
ان تقع لمثل هذه النفوس فى اليقظه اتصال بالمبادى فتنطبع فيها صور بعض المغيبات
مما كان او سيكون ثم تعكس الاثر الى المتخيله ثم تنتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك
بسماع صوت لذيذ او هايل وربما يكون مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك
او جن او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور ما لاحضور له عند الحس
لا لشرف النفس وكمال قوته بل لفساد فى الالات التى يستعملها العقل كما فى المرض والجنون
او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعه وكتامل شى شفاف مرتعش
للبصر يدهش اياه لشفيفه كسواد براق او لغلبه خوف او ظن او وهم بعين التخيل وقد
يكون ذلك بالرياضات المضعفه للقوى العايقه للنفس عن اتصالها بالمبادى الجاذبه

اباها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفه الى انه ليست
لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود
النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها
نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشئ لجواز اختلاف النفسين
بالحقيقه وجواز التميز بفصول اخر لا نطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت
ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة يدل على ان
لها ادراكات كليه وتصورات عقليه كالنحل فى بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس
والنمل فى اعداد الذخيره والابل والخيل والبغل والحمار فى الاهتداء الى الطرق فى
الليالى المظلمه والفيل فى الغرائب احوال نشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات
فى علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبه التى يعجز عنها كثير من العقلاء
واما المنقول فكقوله تعالى وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وقوله
تعالى واوحى ربك الى النحل الايه وقوله تعالى يا جبال اوبى معه والطير وقوله تعالى
حكايه عن الهدهد احطت بما لم تحط به الايه وحكايه عن النمل يا ايها النمل
ادخلوا مساكنكم الايه الفصل فى العقل احتجت الفلاسفه على ثبوته
بوجوه آ ح ان المعلول يجب ان يكون جوهرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو المراد
بالعقل اما الجوهريه فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعله الاولى
اعنى الواجب فيلزم صدور الكثير اعنى العرض والمحل عن الواحد الحقيقى واما
للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقه فلانه لو كان جسما وهو مركب
من المادة والصورة لزم المح المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد
بدون الاخر لزم فاعليه احدهما للاخر وهو مح اما المادة فلان شانها القبول دون
الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركه المادة فيلزم تقدمها على نفسها
وان كان نفسا اى مفارقا فى ذاته لا فى فعله فالبدن الذى هو شرط الفاعليه
اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل
ان لنا امرا صح وجوده عن العله الاولى وايجاده للمعلول وما ذاك الا العقل
لان الجسم لما فيه من الكثرة لا تصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا تصلح علة للمعلول

لان ما يصلح منه العليه يفتقر فى عليته الى امر خارج من ذاته فان كان معلولا له
لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها
و ب انها ان اول علة الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم
صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا
قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا
فذلك الجسم اما الجسم فيتقدم على نفسه بمرتبة واما و فيتقدم بمراتب واما
اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو
كان فاعل الجسم احدهما لكان قبل الجسم جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او
بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لا نم امتناع صدور الكثير
عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر
عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون
احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر
المعلول و عن تلك الصفه او عن الذات بواسطتها ولا نم ان المعلول يجب ان يكون
موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطه وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او
مادة او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا امتناع فى جواز
صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نم ان البدن
شرط لفاعليه النفس بل لادراكها فان قيل فيكون مستغنيه عن المادة فى الذات
والفعل ولا نعنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى ذاته
وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر مستغنيا فى فعله الايجادى
دون الادراكى فان اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان هذا
نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المط اى الثـ وجوه
الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك اراديه فيكون المط محسوسا
او معقولا و بطلان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة
ودفع المضار غضب وهما على الفلك مح لانه بسيط متشابه الاحوال لا تغير من حاله
غير ملائمة الى حاله ملائمة فتعين وهو ان يكون المط معقولا وذلك المط معشوق

لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما
ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق
والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع
الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو مح لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد
من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المح على ان نيل الصفة
مح لامتناع زوالها عن محلها فتعين وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المعشوق ولا يجوز
ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها
بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى
نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول متشابهات غير متناهية تحصل على
التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا
متصفا بصفات الكمال غير متناهية بحركة الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب
الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المتشابهات ولا يجوز ان يكون
ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك
تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها
ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او الشبه
او غيرهما ذلك ولا نم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة
تشابه احوالها ولا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول الياس ولا من
نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حالة امرا غير قار يحفظ
نوعه بتعاقب الافراد كما ذكر في الشبه ولا نم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية
هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن
دفعه لكن لا يتم المط الا بدفع الكل   البحث في احوالها تشير الى احكام سيفرع على
اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة
فان العلم عند الله تعالى كيف ولا قطع لانحصار الافلاك الكلية في التسعة بل يجوز ان يكون

بين

بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك
ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه
لا يعلم كنهه الا الله وحده وانما يكون عشرة مع كون الافلاك تسعة لان مصدر الفلك
نفس وعقل وهكذا الى الآخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع المصدر عشرة
والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير
وافاضة الكمالات لا التصرف الذى هو للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما مر
من ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس
والعقول مبراة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان اشخاص
النوع الواحد لا يكون بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة
بالفعل لان خروج الشئ من القوة الى الفعل لا يكون الا بما له مادة ذات تتدرج في الاستعدادات
بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور
في تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجردة
يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل
وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة
المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك متاخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان
الشئ على حصوله فلو توقف صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرد و
ساير الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له
سوى مقارنتها للمجرد وحصولها عنده وكل ما صح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر
فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات
فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه   وانها مبادى بمعنى من
احوال العقول انها مبادى الكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة الارادية
هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن
عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى ويقبلها منه ذلك البعض

وتأثيرها تأثيرا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهي
عما يتعلق بالاجسام مالم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناه القوة ومنها ان الاخير من
العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى
الفعل ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كخزانة للمعقولات اذا اقبلنا
عليه قبلنا منه واذا شغلنا عنه بجانب الحس انمحى عنا الصور العقلية كالمرآة فانها اذا
حوذي بها صورة مثلث واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة
على حسب ما تحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس
او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب
ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام
فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما
تعقل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب
الذي تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وهكذا تبين ان المبدأ القريب
لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم ولا اجزاءه واحواله ولا النفس
لانها من حيث هي نفس انما تعقل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض
المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد كما قيل
اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام
عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك
ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدئه فقيل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف
الى الاشرف وهكذا من العقل عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود
الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات
وقيل صدر عن العقل باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته
وباعتبار علمه بوجوب وجوده لعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما
ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكرنا في صدور
الكثرة عن الواحد انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان

ونحو ذلك

ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على
ما قال في الشفا نحن لا نمنع ان يكون شيء واحد ذات وحده ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجودها داخلة في مبادئ قيامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك
الواحد يلزمه حكم وحال يلزمه صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان
يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات ثم العقول
ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك
بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور
والاعراض بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب
فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد
ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق
العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ
تلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر
تندفع اعتراضات ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية
لا تحقق لها في الاعيان لم تصلح جزءا من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة
فلو صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للاكثر من الواحد
وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه انه يلزم على ما ذكر
ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول في عدد فضلا
عن العشرة ان حديث استناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية
ان استناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل باعتبار امكانه قول بصدور الكثير عن
الواحد وكذا استناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير انه لو كان الحيثيات
العدمية والاعتبارات كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز استناده الى الواجب
باعتبار ماله من السلوب والاضافات انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى
كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل
ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاعقل ثان وعن الاعقل ثالث

وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وح لا يمكن الجزم بانه
صدر عن العقل فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع كيف
والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدا واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك
الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا والحق ان
كلامهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات
اخر ضعيفه وان الاحتمال والاولويه لا يجدى كثير نفع فى المطالب العلميه
البحث جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكه عند الفلاسفه هم العقول
المجردة والنفوس الفلكيه وخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقه مع الاجسام
ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفه بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة
لها تصرف وتاثير فى الاجسام العنصريه من غير تعلق لها تعلق النفوس البشريه بابدانها
والشياطين هو القوى المتخيله فى افراد الانسان من حيث استيلاءها على القوة العاقله
وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقليه الى اتباع الشهوات واللذات
الحسيه والوهميه ومنهم من زعم ان النفوس البشريه بعد مفارقتها عن الابدان و
قطع العلاقه معها ان كانت خيره مطيعه للدواعى العقليه فهم الجن وان كانت شريرة
باعثة على الشرور والقبائح معينه على الضلال والانهماك فى الغوايه فهو الشياطين
وبالجمله فالقول بوجود الملائكه والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق
به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب
المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقليه
وزعموا ان لكل فلك روحا يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك
روحا كليا يدبر امره ويتشعب عنه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يرى
اثره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكليه والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة
باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقه يدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعيه
وحيوانيه ونفسانيه وبحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكه
صفا وقوله تعالى وترى الملائكه حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا
ساير الافلاك واثبتوا لكل درجه روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجه

وكذا

وكذا الكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النبات
والحيوانات وغير ذلك على ما ورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال و
ملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك فبالجمله فكما ثبت لكل بدن من الابدان
البشريه نفس يدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى
بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر
النفس الانسانيه فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله صلى الله عليه
وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجدا او راكع
وعندنا ظ الكتاب والسنه وهو قول اكثر الامة ان الملائكه اجسام لطيفه
نورانيه قادرة على التشكل باشكال مختلفه كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقه
شانها الطاعات ومسكنها السموات وهم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون
الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفه هوائيه تتشكل باشكال مختلفه ويظهر منها افعال عجيبه منهم المؤمن والكافر
والمطيع والعاصى والشياطين اجسام ناريه شانها القاء النفس فى الفساد والغوايه
بتذكير اسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال
الله تعالى حكايه عن الشيطن وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى
فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثه من امتزاج العناصر الاربعه
الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج
العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبه احدها فان كانت
الغلبه للارضيه يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائيه فالى الماء او للهوائيه
فالى الهواء او للناريه فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالقسر او بان يكون حيوانا يفارق
بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التى
تسكن هذا العنصر ولكون النار والهواء فى غايه اللطافه والشفيف كانت الملائكه والجن
والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر
الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التى تغلب عليها الارضيه والمائيه جلابيب وغواشى فيرون
فى ابدان كابدان الناس وغيرهم من الحيوانات والملائكه كثيرا ما يعاونون الناس على اعمال

يحرزمونها بقوتهم كالغلبة على الاعداء والطيران فى الهوا والمشى على الماء وحفظه خصوصا المفسطرين
عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسى ويعاونونهم على السحر والطلسمات
والنيرنجات وما شاكل ذلك **قوله** ولا منع ان نكتفوا اشارة الى دفع اشكالات يورد
على هذا المذهب وهو ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر
يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والايجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية
وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج لزم ان لا يبرؤا اصلا وان تمزق ابدانهم و
نخل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم
وتكلمهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول فى المنافذ الضيقة
وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضى اشكالا
مخصوصة كما فى ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع
الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فلجواز ان يخلق رؤيتهم
فى بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل
اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه
الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفى بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا فى
اجسام كثيفة هى بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا وان يكون نفوسهم او امزجتهم
او صورهم النوعية بحيث تقتضى حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب
اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات
هبوب الرياح وساير اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويادون الى اماكن لا
يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام
فلا يلايم ما يحكى عنهم من النفوذ فى المنافذ الضيقة والظهور فى ساعة واحدة فى صور
مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك **قوله** خاتمة تشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين
من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل
ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام
والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيآت والطعوم والروائح مثال قائم

بذاته

٩

بذاته معلق لا فى مادة ويحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو
ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة
او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه
المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما
قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب
لا تحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان
لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات
فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل
والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس
حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات
والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية
فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى فى المنام
او يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور
المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق
العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام
ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات
وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار وغير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب الى غير
ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم
من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات
وهو ظ ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع
ارتسام الكبير فى الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت
اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين **المقصد الخامس فى الالهيات** اى المباحث المتعلقة
بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلذا
جعل المقصد ستة فصول تشتمل منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق

المقصد الخامس

ان ذاته هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل
الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند
المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في حدوث حادث وكل حادث فلا بد
له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا
وهو المراد بالواجب وكلا التقريرين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد
وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات
القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية
كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان
ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم
بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح
بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير دفعا للدور والتسلسل
لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون
المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته
ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى بطلان
الدور والتسلسل وذلك بوجوه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة
فلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم
يكن كل مستند الى ممكن آخر لا الى النهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات
من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا اجزاءها بل خارجا عنها وذلك
احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع
الممكنات اعني الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بعض
فاعل مستقل اي يستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع جميع الممكنات لا يجوز ان يكون
نفسها وهو ظ ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم
كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه

اما اولا

اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان
التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما
ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم
واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل
بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت
خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا
وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده
لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من
الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر
هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو
الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب
بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع
العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر
الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل
وورود المنع بان ما عدا المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع
عدمه الوجه ان العلة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه من امتناع تخلف
المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم الخ لانها لو كانت ممكنة
بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارج
ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها
قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان يمكن
فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلا ستناده بجملته المستلزمة
على الواجب والدفع الدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع
دائما ومعه ممكن دائما ولا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن
معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك الظرف ان تعلق بوجود العلة
فلا لزم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا لزم على تقدير

الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ما توهم من امتناع الحادث
فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامه
المشتمله على الواجب وكذا فى العلة التامه التى يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود
الحادث **المبحث** قد سبقت الدلاله على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير
الى وجوه اقناعيه والى كونه من المشهورات التى لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا
للمجهود فى اثبات ما هو معظم المطالب العاليه بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود
عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنيه والنباتيه و
الحيوانيه وفى اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها
لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيثبت فى اربع طرق هى الشايعة فيما
بين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله
من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم
وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم
الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقه بها وبالعالم
الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلويه والسفليه واحوال المعادن
والنبات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر
فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى
تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا
قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا
من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه انه يعلم بالحدس و
التخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ
بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار فيها كثيرا ما يقوى

الغنى

الظن بحيث يفضى الى اليقين ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب
الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير
النهايه لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح فى
كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون ان المقصود بالارشاد الى هذه
الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدا واليه المنتهى وله
الامر والنهى وكونه ملجا الكل عند انقطاع الرجا من المخلوقات مذكور فى بعض المواضع
من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا
دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك
تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعيه والوجوه الاقناعيه مشهورة يعترف به الجمهور
من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه بالاستدلالات
الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار القدم على المسير
افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى
وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب
مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان **المبحث** الحق ان
الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقه اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر
بخصوصيه فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
الكل فيه او الذات مع الخصوصيه فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى نعم تشترك ذاته
سائر ذوات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره
صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع
اختلافهما بالحقيقه مشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير
مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن و
من الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصيه ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك
مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات

وتشاركهما في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة
والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع
عنها بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل كيف لم يلزم
المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف
بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها
البحث قد تحصل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه
بعد اثبات الصانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا
وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه
واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له
محدث وننقل و بانا نستقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير
واسطة و بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب
لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك .
في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث في نفي الكثرة عنه بحسب
الاجزاء بان يتركب من جزاين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر
واستدل على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن
لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا
له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج
الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه يحتاج احد الجزاين الى الآخر فيكون ممكنا فيلزم
امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل
على امتناع تعدد الواجب بوجوه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع
الاثنينية بدون التمايز وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين
مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو ممتنع لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك
مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصيته
لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان

ممكنا

ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا فاذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة
متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك
اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون
الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما تقوم بها من الصفات
وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر
منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا
بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب ح في تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وح اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو ممتنع لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو
ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان
كان بين الواجب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بالغير ان جعل التعين زايدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ
شروع
في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان ومتصفان لا محالة بصفات العلم والقدرة
والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين
فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما
بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا
مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور

للزوم المح او يقع بهما جميعا لا بكل منهما فيلزم المح لانا نقول بط للزوم عجزهما ولان المانع
من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا
لان المعتبر استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه انه لو وجد الهان بصفات
الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الآخر من ارادة ضده او لا
وكلاهما مح اما فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو مح
لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو مح لاستلزامه التحجيم عجز
الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة الجسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما
دون الآخر وهو مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده
واما فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد
والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما يمنع ويقال لا نم ان مخالفة احدهما للآخر
وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه
ربما يصير ممتنعا بحسب شرطه ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في آخر والجواب ان الممكن
في ذاته ممكن على كل حال ض امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع
اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان
كل منهما فتعين ان لزوم المح انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجود
المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح
فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ض لامتناع
ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تحقيق القدرة ليس
عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه
عجز يعجز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو
تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل بط اما فلان من شان الاله كمال القدرة واما الآخران فلما مر

وان

وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الالهة لكان بينهما
التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء
العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به
بقاء الانواع وثبوت الآثار الوجه لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد
وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه لو تعدد
الاله فاية التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الماهية حتى اشتركا بل من العوارض فيجوز
مفارقتهما فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو مح الوجه ان الواحد كاف
ولا دليل عليه فيجب نفيه والا لزم جهالات للحقي مثل كون موجود بحضرة اليوم غير الذي
كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله في الازل ولا دليل ح اجيب بان المراد ان ما لا دليل
لنا عليه يجب نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان
يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل
بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو بط لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا
يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا
الماخذ الوجه انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم بط
لما سبق من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه ان بعثة الانبياء
وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع
الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى
على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد انا ما لم نعرف
ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت اثبات البعثة والرسالة
ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن
التوقف ومنشا الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته خاتمة حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم
وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود
ونحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات

والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم
تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف
مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة
بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها
والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يتوغلون
فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب
والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم
الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدا
الخيرات هو يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدا الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا شريرا
وهو ممتنع والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره
ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر فى الجملة غاية الامر انه لا يصح
اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير
او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاءها لحفظ المنافع من الحكم و
المصالح الخفية كما زعم المعتزلة فى خلق ابليس وقرنه واقداره وتمكينه من الاغواء
فليجعل نفس خلق الشرور وابداع ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة
وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فممكن انهم اعتقدوا كونها
موثرة فى عالم العناصر ومدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى
مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء فى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال
الامام فلهم فى ذلك تاويلات باطلة انها صور ارواح مدبرة امرهم ومعتنى باصلاح حالهم
على ما سبق انها صور الكواكب التى اليها تدبير هذا العالم فرتبوا كلا منها ما يناسب ذلك
الكواكب ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا يوجد الا احيانا من ازمنة
متطاولة جدا فعملوا فى ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند
طلبه انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا
صورا بالغوا فى حسنها وتزيينها وعبدوها لذلك انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة
عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود

القائلون

القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه
ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد فى الانجيل ذكرهما
بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه
المبدا والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد
التشريف والكرامة ولهذا نقل فى الانجيل مثل ذلك فى حق الامة حيث قال انى صاعد
الى ابى وابيكم والهى والهكم وبالجملة نفى الشركة فى الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفى استحقاق
العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
المبحث الثانى الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هى الجنس
والفصل ووجودية هى الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هى الابعاض
وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شىء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض يحتاج
الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن
المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس
كذلك على ما سبق وليس فى مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى او للفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة
ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسمانى والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم فى هذه التنزيهات مسلك آخر ففى نفى الجوهرية والعرضية ان الجوهر
اسم لما يتركب منه الشىء والعرض اسم لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح فى الشاهد ان كل جوهر
قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بغيره وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق
الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا لدلالة اللغة يقال فلان يجرى على جوهره
الشريف اى اصله وهذا الثوب جوهرى اى محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض
اى يزول وعرض لفلان امر اى معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن
ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفى نفى الجسمية وجوه
ان كل جسم حادث لما سبق ان كل جسم متحيز بالض والواجب ليس كذلك كما سبق
ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين
كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشىء فيلزم انتفاء بعض لوازم الاجسام مع ان

الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم
احتياج الواجب فى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص
انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن
هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو ممتنع او على البعض دون
البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف
الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته و
اضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها
قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه انه لو كان الواجب متحيزا لزم
قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى
الواجب وصفاته انه لو كان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير
ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن
الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب
هو المتمكن دون المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم لو كان الواجب
فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة
الواجب لما لا ينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص
لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح والمخالفون اجروا الجسم مجرى الموجود
مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجواهر بمعنى الموجود
القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن هنا يقع فى
كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات
احدى الجوهر ومع ذلك فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود
اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى
المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما يجيء واما القائلون
بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يستلزمها
وعلى ظواهر آيات واحاديث يشعر بها اما فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال فى
الجسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما

وكقولهم

وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز وتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما
متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل
فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات
وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى
لنقيضه واطبق اكثر العلماء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسمانى او ليس بجسم
ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام
الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه
بالاوليات واما فكقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على
العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
ولتصنع على عينى خلقت بيدى والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت فى جنب
الله الى غير ذلك وكقوله عليه الصلوة والسلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى
السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله صلى الله عليه وسلم ان الله ينزل الى سماء
الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه فى النار انه يضحك
الى اوليائه حتى بيدو نواجذه ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
انها ظنيات سمعية فى مقابلة عقليات قطعية فيقطع بانها ليس على ظواهرها ونفوض العلم
بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على طريق الاسلم الموافق للعطف فى الا الله
والاحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها
تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
وحقية المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا
حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من
التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة
مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطاباتهم
والاقرب الى صلاحهم والاجدر بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع
فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث و
توجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء

تنبيه لما ثبت

ازمنها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار

ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا تتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او

الباطنة مثل الضوء واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك

اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض

منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته اعود

ملائمة هو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي

نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما

تختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا

في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما

منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك

بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره

وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع

عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة فيقال ما هذا الشئ

اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان لله تعالى ماهية لا

يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو

ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان لله اسما لا يعلمه غيره

فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سألنا سائل عن الله تعالى

ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير

وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو

متعال عن المثال والجنس   المبحث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل اما الاتحاد فلما

سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب

وذلك مع بالضرورة واما الحلول فلوجوه ان الحال في الشئ يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول

الجسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف

كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج

كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم

نفي الاتحاد

في المكان

١٦١

في المكان انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم

المحل لوجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا

عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشئ محتاجا اليه هكذا

قرر الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك

المحل والمحل للحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند

المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشئ

يكون محتاجا اليه كالجسم المعين في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد تقرر انه

ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشئ يحتاج اليه ولا شئ من الغني

بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظ

واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يوجب الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم

المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد

عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات عن ولا حاجة

الى توسيط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا

امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي الاحتياج فلا نسلم في الحلول

ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون

الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وقال انه لو حل فيه شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول

باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري

فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات

بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع

اجزائه فيلزم الانقسام او جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف

لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين

لجاز حلوله في اصغر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حصوله في مثل البعوضة

وهو باطل بلا نزاع   والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول

والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات

والاحتمالات الذي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات

نفي الحلول

الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم
منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم
هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون
ابا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد
ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون
القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع
والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما ظهر الملك في صورة البشر
وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد
فتصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من
الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع
ظهور الروحاني بالجسماني كجبرئيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة
الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصين
الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم العلوم و
الاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن
في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه
كالنار في الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو
وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين
غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء
ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله استغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله و
هذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي
حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وح ربما تصدر عنه

عبارات

عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه
العيان دون البرهان والله الموفق ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه
اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة
واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول
ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طور العقل
والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد
البحث الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا
للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق
لزيد الميت ورازقا لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالميات
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع
ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان
كانوا يتبرؤون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه
بعد ما كان قادرا وعالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة
بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد
وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا
تجدد العالميات على تجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم
بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون
بوجود كل اضافة فحق يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه
الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان المصح
ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين
متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا
احتج المانعون بوجوه انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف

لا تتصف بالحوادث

به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم یکن من صفات الکمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق علی ان کل ما یتصف هو به یلزم ان یکون صفة کمال واعترض بانا لا نم
ان الخلو عن صفة الکمال نقص وانما یکون لو لم یکن حال الخلو متصفا بکمال یکون زواله
شرطا لحدوث هذا الکمال وذلک بان یتصف دائما بنوع کمال تتعاقب افراده من غیر
بدایة ونهایة ویکون حصول کل لاحق مشروطا بزوال السابق علی ما ذکره الحکماء فی حرکات
الافلاک فالخلو عن کل فرد یکون شرطا لحصول کمال بل لاستمرار کمالات غیر متناهیة فلا
یکون نقصا واجیب بان المقدمة اجماعیة بل ضروریة والسند مدفوع بانه اذا کان
کل فرد حادثا کان النوع حادثا ضرورة انه لا یوجد الا فی ضمن فرد وبانه یلزم مما ذکر تم انه
لا یخلو الواجب عن الحادث فیکون حادثا ضرورة وبانه فی الازل یکون خالیا عن کل فرد ضرورة
امتناع الحادث فی الازل فیکون ناقصا وهو المعتمد عند الحکماء ان الاتصاف بالحادث تغیر
وهو علی الله تعالی مح واعترض بانه ارید بالتغیر مجرد انتقال من حال الی حال فالکبری ممنوعة
المتنازع وان ارید تغیر فی الواجبیة او تاثر وانفعال عن الغیر فالصغری ممنوعة لجواز
ان یکون الحادث معلول الذات بطریق الاختیار او بطریق الایجاب بان یتوقف صفة
کمالیة متلاحقة الافراد مشروطا کل بانقضاء الآخر کحرکات الافلاک عندهم انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلیة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له
اول والازلی ما لا اول له وجه اللزوم انه یجوز اتصافه بذلک الحادث فی الازل اذ لو
امتنع استحال انقلابه الی الجواز وجواز الاتصاف بالشیء فی الازل یستلزم جواز وجود
ذلک الشیء فی الازل فیلزم جواز وجود الحادث فی الازل وجوابه ان اللازم من استحالة
الانقلاب جواز الاتصاف فی الازل علی ان یکون الازل قیدا للجواز وهو لا یستلزم الا
ازلیة جواز الحادث لا جواز الاتصاف فی الازل علی ان یکون قیدا للاتصاف
فیلزم جواز ازلیة الحادث ولا خفاء فی ان الم جواز ازلیة الحادث بمعنی امکان ان یوجد
فی الازل لا ازلیة جوازه بمعنی ان یمکن فی الازل وجوده فی الجملة وهذا کما یقال ان
قابلیة الله لایجاد العالم متحققة فی الازل بخلاف قابلیته لایجاد العالم فی الازل
ای یمکن فی الازل ان یوجده ولا یمکن ان یوجده فی الازل ومبنی الکلام علی ان یعتبر
الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء فی امکان وجوده فی الازل انه لو جاز

اتصافه

اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فیکون حادثا لما سبق فی حدوث العالم
ولمساعدة الخصم علی ذلک اما الملازمة فلوجهین احدهما ان المتصف بالحادث لا یخلو عنه
وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ینقطع الی الحادث ولا شیء من القدیم کذلک لما تقرر
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانیهما انه لا یخلو عنه وعن قابلیته وهی حادثة لما تقرر من
ان ازلیة القابلیة یستلزم جواز ازلیة المقبول فیلزم جواز ازلیة الحادث وهو مح وکلا الوجهین
ضعیف اما اولا فلانه لو ارید بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لکل صفة ضدا وان الموصوف
لا یخلو عن الضدین وان ارید مجرد ما ینافیه وجودیا کان او عدمیا حتی ان عدم کل شیء ضد له
ویستحیل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده لیس بقدیم ولا حادث وان اطلقا علی العدم
ایضا باعتبار کونه غیر مسبوق بالوجود او مسبوقا به وهو قدیم وامتناع زوال القدیم
انما هو فی الموجود لظهور زوال العدم الازلی لکل حادث واما ثانیا فلان القابلیة اعتبار عقلی
معناه امکان الاتصاف ولو سلم فازلیتها انما تقتضی جواز ازلیة جواز المقبول ای امکانه
لا جواز ازلیته لیلزم المح وقد عرفت الفرق الثالث فی الصفات الوجودیة
للخفاء ولا نزاع فی ان اتصاف الواجب بالسلبیات مثل کونه واحدا مجردا لیس فی جهة وحیز
لا تقتضی ثبوت صفات له وکذا بالاضافات والافعال مثل کونه العلی والعظیم والاول والآخر
والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلک وانما الخلاف فی الصفات الثبوتیة الحقیقیة
مثل کونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلیة زائدة علی الذات فهو عالم
له علم وقادر له قدرة وحی له حیوة وکذا فی السمیع والبصیر والمتکلم وغیر ذلک مع اختلاف
فی البعض وفی کونها غیر الذات بعد الاتفاق علی انها لیست غیر الذات وکذا فی الصفات
بعضها مع بعض وهذا القدر تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتی منع بعضهم ان یقال
صفاته قدیمة وان کانت ازلیة بل یقال هو قدیم بصفاته وآثروا ان یقال هی قدیمة
بذاته او موجودة بذاته ولا یقال هی فیه او معه او مجاورة له او حالة فیه لایهام التغایر
واطبقوا علی انها لا توصف بکونها اعراضا وخالف القول بزیادة الصفات اکثر الفرق کالفلاسفة
والمعتزلة ومن یجری مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلین بها بالصفاتیة ثم
اختلفت عباراتهم فقیل هو حی عالم قادر لنفسه وقیل بنفسه وقیل لکونه علی حالة هی اخص

صفاته وقيل لا نفسه ولا غيره وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل
النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن
محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قايمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة يوجب العالمية
فان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك
امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات
والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زايد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم
من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفي
هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات
الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر
اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط
بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف
على كونه عالما قادرا لنا وجوه طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد
وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب
الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط
والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا
بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او
دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الحادثات على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت
في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك
في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب
على الشاهد عند شرائطه وكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع
الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا يعلل في الغائب لوجوبها لان
من شرط القياس ان يتماثل الامران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غايبا و
شاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتموها عللا لها

واجب

واجب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا
اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما
من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه ان الله تعالى عالم وكل عالم
فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له
معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون
عين نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا ساير الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل
تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم
علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس
الذات مستقل قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت عين الذات
كان الذات نفس القدرة حق وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا
من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم
مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى
غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله معبود فهو كافر
فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات
وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة
بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان
مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك
والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في
العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم
المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات
بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون
الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة
ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان
الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في
تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد

وصف

نصف للاثنين ثلث للثلاثه ربع للاربعة وهكذا الى غير النهايه مع ان الموجود واحد لا غير والحمل
مقيد والنصفيه متميز عن الثلثيه قلنا كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا
ضرورى البطلان لكون الواحد نفس النصفيه والثلثيه واما هو عالم وقادر فبقى الكلام فى ماخذ
الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد كثيرا تسميته بالتعلق
لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقليه التى لا تحقق لها فى الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان
بل من المعانى الحقيقيه فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المط
وايضا وصف العالميه او القادريه وكذا المعلوميه او المقدوريه انما يتحقق بعد تمام التعلق
فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد فى التمايز من خصوصيته
بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزايد على الذات والحاصل انه لا نزاع
فى انه تعالى عالم قادر حى ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسما للذات من غير اعتبار معنى بل هى من اسماء
مشتقه معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل
والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه
لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعانى يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من
المحالات فتعين كونها معانى وراء الذات والمعتزله مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر
بلا قدرة لا يرضون راسا براس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات
الوجه النصوص الداله على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه
وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه يتعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم
ليلزم كون العلم سببا لا يحتمل تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين   تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول
الفلسفه وتمسكا للفلاسفه وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزله وبعضها من مخترعات
اهل السنه وعلى احد الطريقين دفعها ولم يصرح فى المتن به كالمحالى من تمسك به لعدم خفائه
على الناظر فى المقدمات الاولى وهو للفلاسفه لو كانت له صفة زايدة لكانت ممكنة لان الصفة
لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء
من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته معناه انها واجبة لذات الواجب اى
مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار فلا يلزم كونها حادثة

وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو فى
غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة
الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان يعنى ان تخصيص صفاته ولا يخفى ان مثل هذه
المخصصات فى الاحكام العقليه بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تجمعها ولزوم امكانها يجب
ان يكون اثرا له للاحتياج افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل
وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستنده اليه
وكانه الرازى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفه اثر للغير وان كانت بالاخره منتهيه الى
الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الصفة الزايدة ان لم تكن كمالا
يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان
بالذات فيكون محالا والجواب بانا لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون
غير الشى يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة
الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال وهو للمعتزله ان عالميته
واجبه لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب
لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا يعلل
بالعلم بل يكون هو عالم الذات خلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية
امرا وراء العالم معللا به كما هو راى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبه
الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معلله
بصفة ناشية عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط وهو العمدة الوثقى لنفاة
الصفات من المليين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل
عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار و
بشرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمه فيلزم تعدد القدماء
وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا
لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين
هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان
ليست احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغيرين

٦ ... الغيرين

الاسماء الاضافيه ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا فسرهما بالشيئين
من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه
مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزله وعند هذا من جهالاته
لان العشرة اسم للمجموع متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشئ ليس غيره لان الشئ لا يغاير نفسه
واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران مما الاثنان لكان الغير اثنا والاثنان ليس بمستحيل والغير
مستحيل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية
عقليه ولا دلالة قاطعه سمعيه فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران مع القطع
بالمنع من اطلاق الغيريه في صفات البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا تحاشي
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات
فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير
او التعدد بدون التغاير فالقول بازليه الصفات لا يستلزم القول بتعدد ما لكونه اخص من ان
القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا
كفر بالاجماع بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقيه بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى
كونها غير مسبوقه بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا
فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعنى ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم
يجعلوا الاقانيم القديمه ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد
سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثه شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثه فاين هذا من القول باله
واحد له صفات كما نطق بها كتابه واما التمسك اشارة الى شبهة اخرى ضعيفه
جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقه الالهيه مركبة من تلك
الذوات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء الجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله
تلك الذات الموجبه للصفات الثانيه ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن
حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية
فلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف

هو القدم بل وجوب الوجود الثالثه انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقليه لا تم
والسمعيه لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه
يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعه انه لا يعقل من قيام الصفه بالموصوف
الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى ممتنع فكذا قيام الصفات والجواب ان
معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحوال والاحكام
والقوى الزاما يعنى ان من الشبه القويه في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزاميه لا
تحقيقيه انه لو كانت له صفات قديمه لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالض
وعندكم ان بقاء الشئ صفه زايدة عليه قايمه به وان قيام المعنى بالمعنى بط فمن الاصحاب
من لم يجعل البقاء صفه زايدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى
بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعيه في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز
فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل
علمه باق وقدرته باقيه بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدايم الموجود
ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن
التكلم به ومنهم من قال هي باقيه ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء
لانها ليس غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له
والبقاء القائم للشئ لا يكون باقيا لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه
بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء
لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا تتصف بعض صفات الذات مع انها ليست
غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر
بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفه باقيه ببقاء
هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء
الله بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه
وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفه بذاتين
بخلاف حصول متحركين بحركه واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشئ انما يكون عالما
هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا

بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقيه بما هو قدرة وهو مع قلنا اختلاف الاضافة
بدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما وقادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او
قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم والقدرة والعلم او القدرة
باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول ثم لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه
قائمة به على الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم
العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار
ولهم في نفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة
بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم بط وفاقا بيان الملازمة من وجهين
لم ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي
الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على
تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم
الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدرة العباد
بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة
والجواب انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا
يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد فهنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدرة العباد [خلق]
الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان يكون
امر اخص من ذلك بحيث يشتمل قدرة العباد ولا يشتمل قدرة الباري تعالى ولا نم ان مخالفة
قدرة الباري تعالى لقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان يقوم بخصوصية [خصوصية]
لا يوجد في شئ منها فيصلح بها لخلق الاجسام دونها   وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع
كونه عالما بالعلم بوجوه   انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظ البطلان
وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو
طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق
العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كذلك كانا متماثلين فيلزم استواءهما
في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم والحدوث لجواز

اختلاف

اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على راي المتكلمين   لو كان عالما بالعلم لكان له
علوم غير متناهيه لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا
ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علمه
الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا
بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم
يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهيه
علوم غير متناهيه وهو بط وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل
فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهيه قلنا لان المعلوم
لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق الحكم الواحد بمعلومات كثيرة
ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم
الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام
علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس   انه
لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم بط
قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر
المبحث في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا
لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي
الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان كان في الفعل مصلحة ومنفعة
مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك
في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات
قادرية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق
القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون

المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى البارى تعالى بلا واسطة
وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلم او
يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه
الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وهذا يثبت بالاتفاق وقد سبق فى بحث الشبهة بيان استحالة
وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية
الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود
معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما ليست عنه
النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم
لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول ووالد قبل ولد وبذر قبل
زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه
ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا
بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك
بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولا ينافى نفى الآخرية لا يقال فقد يمكن تقرير
هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين كما ذكر فى المواقف من انه لو لم يكن
قادرا لزم اما نفى الحادث او عدم استناده الى المؤثر والشبهة او تخلف الاثر عن المؤثر
التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو
وان استند فان لم ينته الى قديم فهو وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للشبهة وهو لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات
لا حاجة اليها وهى الشرطيات الثلث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى ينتهى
اليه الكل مع ان التالى فى كل من الاولين غير المقدم ولذا عدل عنه وقال وان ثبت
قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث
اذ لو وجدت لتوقف على شرط حادث ونقله ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به
حيث قال ان هذا الاستدلال مبنى على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله
تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين فى الحادث اليومى
انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم

يبين

يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى
لجواز ان ينتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب
فلا يلزم التخلف والشبهة وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا
بآخر من غير بداية كما هو رايهم فى الحركات ولا يكون هذا من الشبهة المسلم استحالتها اعنى ترتب
العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من الشبهة اعنى كون كل
حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال ولنعد من الادلة عدة بعد
التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب لما ثبت بما سبق فى اثبات الصانع
وابطال الشبهة انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا
بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل
حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه تاثير الواجب فى وجود العالم يجب
ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة
او بتوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بتوسط حادث فينتقل الكلام الى
كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه اختلاف الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص
لامتناع التخصيص بلا مخصص وذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل
المخصصات وهو ممتنع او ينتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو
المط لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه
بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان
ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره
فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب اختصاص الكواكب
والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب
الى جميع اجزاء البسيط على السواء فاعل الحيوان واعضائها على صورها واشكالها يجب ان
يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان
على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء

البسيط على التسويه وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفه مركبة من البسائط
مثل ما ذكر و قد تمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من
الكتاب والسنه وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز و
الجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف
الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم العقل وهذه الوجوه لا تخلو عن مجال المناقشه
اما السنة الاول فلما لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفه واما فلان مرجع الاول
السمعيه الى الكتاب ودلالة المعجزات وصدق تمام الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري
قادرا عالما فيه تردد وتامل واما فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات في حقه ووجوب
اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما فلاستناده على ان ما شاهد
من امر السما والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلسفى
لكن من كان تطالب الحق غير هائم في اودية الضلال ربما استفيد من هذه الوجوه القطع واليقين
بلا احتمال   تمسك المخالف بوجوه   لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار
دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون
الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم
يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى موثر والجواب منع الملازمتين اى لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل
لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد
الرغيفين والهارب احد الطريقين والحق ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان
القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى
الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله بلا موثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح
بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعيه ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك   ان تعلق القدرة
والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة
وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثه
والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير
افتقار الى الحدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقليه ينقطع التسلسل فيها بانقطاع

الاعتبار

الاعتبار   الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب
صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا
بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود الاثر بدون المؤثر
وحاصل هذا يؤل الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر
عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق   ان الفاعل
لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض
لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر والجواب ان معنى
كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده او ان
لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه
ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما
في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه ما ذكرنا اولا ولم يذكر
غيره   ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم
استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين ممتنع على الواجب والجواب
انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون ملك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء
على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب   ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما ممتنع وجه اللزوم ان
اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الاول وان كان ممكنا وقد
اوجده القادر فهو   لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان
استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون
ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث
ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما
هو ممكن في الازل بالذات فلا نم استحالته   ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع

الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب
والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في   بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه
بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها   قدرة الله تعالى
غير متناهية العدم فقط لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انه لا يصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك
عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية
لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود وممكن بمعنى انه يصح
تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع
عنه ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز
للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف
على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير
وخالفت المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون
بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المودية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم
اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز
صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى
الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو متصرف في ملكه ولو سلم
فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان
كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه لا يقدر على ذلك ليس بقادر على ما علم
انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه
وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية

ايضا

ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة
طاعة او تواضع قلنا لا نم بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان
اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليس من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل
ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق
من وجوب حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان
شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم لو خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او ارادة الاخر
مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المح وعند ابي الحسين البصري
منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي اثنين يجذبه احدهما حال
ما دفعه الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر   واما شمول
قدرته ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء
تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا ووجد بقدرة المخلوق وعلى هذا لا ينافي
اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته
بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من
القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها
وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات
والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب
اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه   النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل
لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة
وغير ذلك من الجواهر والاعراض   دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت
انه مقدور الله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين
فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير
ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر

الملتفت بكون جاذب ودافع فائدة لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص
ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى كان يمتنع مانعا يتحصل قدرة العبد   دليل التمانع وهو انه لو وقع
شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير
ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين
وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون
وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها
اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه
على السواء لانا نقول بل معناه انه اقوى واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد وتظهر اثرها
وخالفت الفلاسفة القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض
من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالفت فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت
الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا
يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض والفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس و
للحوادث بعض هذه المبادي او الصور والقوى بتوسط الحركات وللافعال المغذيات
صورها النوعية وللافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات
وذهبت الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث و
التغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال
والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه
الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا او معلولات
مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف
ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي
ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك
من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث
هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظ
ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لم يعرف مذهب الفريقين
في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون المبادي موجبا او مختارا

جعل

جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المليين فالمعتزلة اسندوا الافعال الاختيارية
للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسياتي فان قيل الفلاسفة
والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في هذا قلت المراد بالقدرة
ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى
لا ينافي الايجاب على ما قيل القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه
الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها
الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادة الله علم خاص وعلمه وقدرته ازليا
غير زائدين على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا
قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى   المبحث   في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء
والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك
فهو عالم اما الكبرى فالظاهر وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة
تنبي عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت
من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات
واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام
ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم
الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يعرف من العلم الا
قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات
والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون
فان قيل اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه
اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ
انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه
فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء
عجائب خلقة الحيوان وتكوّن تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة

فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع
وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض
على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم
ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وربما ينال لم لا يكفي الظن
مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا القصور انه قادر اي فاعل بالقصد
والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد تصدر عن الحيوانات
العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست
من اولي العلم قلنا لو سلم انه يوجد هذه الآثار من هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها
من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان خلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين
ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة
الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا
مستندا اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ورفعه بان ايجاد مثل
ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما
لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع
طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المط وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب متوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام
وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان انه مجرد اي ليس بجسم ولا
جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة في مباحث المجردات من ان
التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بري عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم
يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة امكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة

بينه

بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه يتوقف امكان الشيء
على وجوده المتاخر عنه وهو مح فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان
مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح
للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبرائه عن ان يحدث فيه بالقوة لان ذلك شان الحادثات
ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود
تعقل لها لكفى ذلك في اثبات المط من غير احتياج الى سائر المقدمات انه عالم بذاته لانه لا
معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة
حصول المثل لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات
كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدا
الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدا عالم بذي المبدا اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم
بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم
الذات واعترض بان لازم الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب
ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم
واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته
كذلك قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين الاول انه لا يصح علمه
بذاته لا بغيره اما فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية وتغايرا
بين العالم والمعلوم فلا تعقل في الواحد الحقيقي واما فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي
من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان
العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ونفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير
للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته
الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو مح والجواب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم
التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على
ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعاقلية والمعلومية وهو فرع حصول

العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس
واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع لجواز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما
يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك
عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة لا ان يكون
العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في
الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه ما ذكر بعض المتاخرين ان حصول
الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك
بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل بتلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما
يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم لا تظن كونك محلا لتلك الصور شرطا في تعقل
بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة
والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير حلول فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة
واتباعهم واجيب عن منع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا علم الله تعالى
غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه
كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة
وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما تسرون
وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى
اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة والمعلومية امكانها
ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص
وهو ممنوع لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق
والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده

من

من العلوم وهو ممنوع لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه
لو كان جايزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل
ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى
لا يقال ذاته علمه ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات
فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين
تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك والجواب ان العلم
صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم الخ ولا يلزم من
كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء
مبدا المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار
فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال
على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذا امور غير متناهية لا آخر
لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل
معلوم يجب ان يكون ممتازا وهو ظ ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد
العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا
وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن
ما سبق واجاب الامام عن بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير
المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير
المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات
والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند
ملاحظة الغير والشعور بحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل
واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم
بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن
ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة
لنفي العلم مطلقا وللفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه

و وجه

بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله تعالى محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان متعلقها
تعقل كلى لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع حوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث
ان بعضها وقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب
تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان
القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف
القمر فى اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان
وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا
والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال
الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب
لما يلزم فى من تغير العلم وفى من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها
متشكلة وان لم يكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة
الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات
المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ
للعقل بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا
يدخل غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل الدار
غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول
من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لانا نقول كما ان الاعتقاد الغير
المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لا يعلم على
وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها
وكذوات العقول فلا يتم ولهذا الدليل ويخصص الحكم على ما تشير اليه كلام الامام انما
يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى
العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا
الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصد والابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع
الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما

اضافه

و وجه ماصح احسان سو الله

اضافه او صفه ذات اضافه وتغير الاضافه لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
قبل الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون
العلم اضافه لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفه
ذات اضافه لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاز كثير من المعتزله واهل السنه
بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا
يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير
افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى يثبتها المعتزله والعلم الذى يثبته الصفاتية
وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ويرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او
العالمية غير الاضافه اذ لا شبهة فى تغير الاضافه بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا
المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها
بحسب لا تناهى المعلومات وبان العلم صفه يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها
الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة يعرض لها اضافات
وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا
لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم
تعلقا بين العالم والمعلوم على راى جمهور المعتزله فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه
الاول القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد
فى بيت مظلم بحيث لا يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم
بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذا لم يحصل
لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم
بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق
العلم انه دخل وشرطه تحقق الدخول ولا خفاء فى ان الاضافه الى احد المتعلقين او
الصورة المطابقة له تغاير الاضافه الى الآخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط
باحد المتنافيين تغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون
الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم
انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير فى

الاضافة او العالمية لا تقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع
تغايرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان
متعلقان ازليان لا يتغايران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت
يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال
بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم
العالم في الازل لا تتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء
في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود
فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية
اجيب بالمنع فانه ذلك لتعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل
هو ان تحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق السابق والحاصل ان التعلق
بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فقد
علم الباري تعالى في الازل عدم العدم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم
القيمة ايضا تعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري
تعالى اذا اوجد العالم او علم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم
في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم
وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والتزم بعض ذهب ابو الحسين الى ان علم
الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما
هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات
والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما تحدث فيما
لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فانه يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل
قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات
واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار
لكونها مشروطة بشرط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذاته الواجب
اما ان تكفي في ثبوتها او استفادتها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة او
استفادتها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات لان الموقوف على الموقوف على الشيء

موقوف

موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي
غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كما في وجود زيد مع وجود
عمرو وعدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل
ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجئ اليه في كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه
مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او
بوسط وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

الارادة

المبحث اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في
كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه
القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى
احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة
قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائي
صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات
وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل
وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم
بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص
لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة
هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وبينه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء تعلقا فيهما وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة
وبانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه حالا بمعنى تابع للوقوع المتأخر
عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا
تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم
الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه
في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر

الصفات ضرورية ثم نبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك ويتنفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ان الارادة لا يبقى بعد الايجاد فيلزم زوال القديم ووقوع والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك تخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الآن تحصل امر مقدار لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نتردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود متعين بلا لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق ان تعلق ارادته اما ان يكون لغرض فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر في مبحث قدرته وحدوثها يشير الى نفي مذاهب المبطلين منها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث من الواحد لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره

فصفاته

في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاتفاق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المنشئ لافاضة ذلك النظام على تلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالعلم بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له والمختار في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار فانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء فانه يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي من الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة تفعل المريد قطعا

والفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك وهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى
تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا
الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار
وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي
الخالص او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا لمريد مجرد استنادها كما في قولنا
فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور
به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فمم ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب الثواب والعقاب
على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف
او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا
وهو ظ ثم لا نم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من
انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة من السبب القريب في الترجيح والتخصيص
فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان يكون ضروريه ثم اورد بطريق المعارضة
ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل والترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه
ح واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير
شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون مسمى
لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل والترك مما لا ينبغي ان لا يخفى على العاقل العارف
بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانيه والاقتصار على
العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى
فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر
من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى
انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا
يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث
الافعال لما له من زيادة تعلق لمسئله خلق الاعمال المبحث قد علم بالضرورة من الدين و
ثبت من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير

والعقد

والعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر
لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح
للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل
بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله مح
لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر
لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة
في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق
السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة
ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا فلزم القضاء بمثل
ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في
ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي وحسن
الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير
وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان
متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او
باجتماع الكل او بعدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى
استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند بحجته الى الادلة السمعيه ولا خفاء
في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعيه القطعيه على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة
الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع
عليه اولا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبسائر الادلة السمعيه
لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه
سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا انه صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بيننا في العلم
والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع
السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان

سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم
كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم
ان الحيوة اعتدال نوعي المزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية
وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمانية وان السمع والبصر وساير الاحساسات تاثيرات
عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نم كون
الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في حق الشاهد فضلا عن الغائب غاية
الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق
وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا انه
ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره
لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم
قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المتعلقة بان
يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه وتارة بحيث تحصل
حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت الصفة
الزايدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون
على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على الذات

قال امام الحرمين رحمه الله عليه الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى
باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة
والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك نفيه له ضد موافقه فما دل على وجوب وصفه
بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن
كونه شاما ذايقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ
عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس
البحث في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد
يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح

في الكلام

اتصافه

اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى مح ولو
نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم
اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في
السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما
الخلاف في معنى كلامه في قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات و
الحروف بل صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية
هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها
بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف على العبارات
دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع
الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة
وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة في الازل قايمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن وانتظم حروفا
ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وانه قد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رات الكرامية
ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له
ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات
فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث
والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض
الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء
وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من
جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ وكتب

فى المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قراه القارى وخلقه البارى من الاصوات المتقطعة والحروف
المنظمة وذهب الحنابلة الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم
الحروف وكتبها ويبقى عند المكتوب والمحفوظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها
والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله
تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات حتى امتناع حقيقة
النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام
الحشوية والكرامية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس
ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث
الكلام الحسى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى
وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ستة اشهر
ثم استقر على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر لنا استدل على قدم كلام الله تعالى
وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين اح ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو
فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات
مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان الموجد هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق ثم فالكلام القائم بذات البارى
تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له
ابتداء وانتهاء وان الحرف من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه ممتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق بيانه من ذلك فى بحث
الكم والحادث ممتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث
يطلق اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان
المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا بقاء له ولا
اجتماع للاجزائه حتى تقوم بشئ ولو سلم فانما تقوم بلسانه لا بذاته واما صح قولهم الامير

بتكلم بلسان الوزير والجنى بتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف
قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ والحاصل على الورقه من طابع فيه نقش
الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم
والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان يكون المتكلم من قام
به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء
ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى
لا بقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط
القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء
الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصور المرسومة فى الخيال
او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصورة والحرف بذات الله تعالى
ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا وان الوجوه ان من يورد
صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ
التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو
الذى نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم
والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى
هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض
وسياتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل
يعلم خلافه وللارادة ان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار
من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قال المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بالخبر عنه وارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد
وجدت فى كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة الاخبار والطلب
فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهارها وامارتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين
فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على
جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل

يتلهف عليه وبالضد نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب
ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس كقولك
في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى
متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر
تمسكوا بوجوه انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن
ربما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك والمجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع
نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا نزول
عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة
الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبريل عليه السلام
الى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي
فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان
بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا
نعم لكن يختص بالحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة
تكوين الاشياء على ما يعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث

وقوعه

وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله صلى الله
عليه وسلم وانما لامرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى
سابقة وثبت وان جعلتم هذا الكلام لا حقيقة بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة على
حدوث كن قلت حقيقة ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول ولا يقتضي
ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان
اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا
هذا القول لا بمجرد انه دال المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى
على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع
هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر
بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية
او لسان النبي كقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون
اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى
فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر
او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة
توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في
مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا عن القول بحلول
كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد
بالمذكور العربي المنزل المقروء والمسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه
وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة
الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما
قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات القارئ التي هي من اكسابه يؤمر بها تارة

ايجابا اوندبا او بنهي عنها جنبا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما
المقرو بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان فتقديم ليس حالا
في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات
المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام الله وهو في
مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير
نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير
اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد
بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى صلوات الله وسلامه
عليه بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه
سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب
من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيهما انه سمعه بصوت يجمع الجهات على
خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى صلوات الله عليه فافهمه كلامه بصوت تولى
تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاد
ابو اسحق الاسفرايني قال الاستاد اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الآن منهم من
بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت
كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي الوجه ان كلامه لو كان ازليا لزم
الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال
موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا
يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر
من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله
لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب
في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضر ان من علم

النسبه

النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من
الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما
وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي
قال امام الحرمين لا نتمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب
عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة
السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم بالمعجزة اخبار
خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح
العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على النزاع في مسئلة
الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم تقريره ان كلامه مشتمل على امر ونهي
واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوزان
سب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال
فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم
مح قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنويع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان
يتغير في نفسه وثانيهما ان وجود المخاطب انما يلزم لو خوطب المعدوم او امر في عدمه
واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه
كل مكلف يولد الى المعي اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق
القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين ضمنا وتبعا ليس ببعيد
في شئ لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم متردد الى ان معناه

ان المعدوم مامور فی الازل مان یمتثل ویاتی بالفعل علی تقدیر الوجود او المعدوم لیس بمامور
فی الازل لکن لما استمر الامر الازلی الی زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا ورابعها ان
السفه هو ان یخلو عن الحکمة والعاقبة الحمیدة وما یتعلق بها والقدیم لیس کذلک لا یطلب بثبوته
حکمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالی عن الحکمة بالکلیة والامر الازلی لیس کذلک لترتب
الحکمة علیه فیما لا یزال الوجه و من تمسکات المعتزلة ان الامر لو کان ازلیا
لکان التکلیف باقیا ابدا حتی فی دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مکالمة
موسی صلوات الرحمن علیه بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان
الکلام وان کان ازلیا لکن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالی
واختیار فتعلق الامر بصلوة زید مثلا بعد بلوغه وینقطع عند موته وتعلق الکلام
بموسی علیه السلام فی الطور علی انک اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الکلام وظهوره
وبهذا یخرج الجواب عن الوجه وهو ان القدیم یستوی نسبته الی جمیع ما یصلح تعلقه به کما فی
العلم والقدرة فیتعلق الامر والنهی بکل فعل حتی یکون المامور بالعکس واللازم بط قطعا وهذا
الزامی علینا حیث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل لیمنع صحة تعلق الامر بما تعلق النهی
وبالعکس المذهب ان کلامه الازلی واحد قال عبد الله بن سعید انه فی
الازل لیس بشیء من الاقسام والاقرب ما ذکره امام الحرمین وهو ان ثبوت الکلام انما هو
بالسمع دون العقل ولم یرد بالتعدد بل انعقد الاجماع علی نفی کلام ثان قدیم ولم یمتنع
التکلم بالامر والنهی والخبر وغیرها بکلام واحد فحکمنا بانه واحد یتعلق بجمیع المتعلقات
کما فی سائر الصفات وان کانت العقول قاصرة عن ادراک کنه هذا المعنی واذا تحققت
فالامر کذلک فی الذات وجمیع الصفات وقد یستدل علی وحدة الکلام بانه لو تعدد
لم ینحصر فی عدد لان نسبة الموجب الی جمیع الاعداد علی السواء وقد مر ذلک فی القدرة
المبحث فی صفات اختلف فیها یعنی اختلف فیها اهل الحق القائلون بالصفات فی صفات اختلف فیها
الازلیة زعم بعض الظاهریین انه لا صفة لله تعالی وراء السبعة المذکورة لوجهین
اح انه لا دلیل علیه وکل ما لا دلیل علیه یجب نفیه ورد بمنع المقدمتین وثانیهما انا مکلفون
بکمال المعرفة وذلک بمعرفة الذات وجمیع الصفات فلو کانت له صفة اخری لعرفها
معشر العارفین الکاملین واللازم منتف بالنص وبانه لا طریق الی معرفة الصفات سوی

الاستدلال

الاستدلال بالافعال والتنزیه عن النقائص ومما لا یدل الا علی صفة اخری ورد بالمنع بل التکلیف
بقدر الوسع ولو سلم فالادراک ان الکاملین لم یعرفوا صفة اخری ولا ثم انه لا طریق سوی ما
ذکرتم السمع الشرع طریقا قویا وصراطا مستقیما ثم من الصفات المختلف فیها البقاء اثبته الشیخ
الاشعری واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالنص فلا بد ان یقوم به معنی کما فی العلم
والقادر لان البقاء لیس من السلوب والاضافات وهو ظ ولیس ایضا عبارة عن الوجود بل
زاید علیه لان الشیء قد یوجد ولا یبقی کالاعراض سیما السیالة وذهب الاکثرون الی انه
لیس صفة زایدة علی الوجود لوجوه اح ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنی لذلک سوی
الوجود من حیث انتسابه الی الزمان بعد الزمان وثانیهما ان الواجب لو کان باقیا بالبقاء
الذی لیس بنفس ذاته لما کان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة
ان ما بالذات لا یزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود فی الزمان کان لزوم الخ اظهر
لانه یؤل الی ان الواجب موجود فی الزمان لامر سوی ذاته واعترض صاحب الصحایف بان
اللازم لیس الا افتقار صفة الی صفة اخری فضلا من الذات ولا امتناع فیه کالارادة
تتوقف علی العلم والعلم علی الحیوة ولیس بشیء لان الوجود لیس من الذات ولو سلم فافتقاره
الی امر سوی الذات ینافی الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو کان باقیا بالبقاء لاستحال
فان افتقر صفة البقاء الی الذات لزم الدور لتوقف ثبوت کل فی الزمان علی الاخر وان افتقر
الذات الی البقاء مع استغنائه عنه کان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم یفتقر
احدهما الی الاخر بل اتفق تحققهما معا کما ذکره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان کلا
من الذات والبقاء یکون مستغنیا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الی شیء لافتقر الی الذات ظ لافتقار
الکل الیه والمستغنی عن جمیع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء
الی الذات ح لان افتقار الصفة الی الذات قائمة به کانت باقیة بالنص وح فان کان لها بقاء
نقل الیه الکلام وتسلسل وایضا یلزم قیام المعنی بالمعنی وهو بط عندکم وان لم یکن له بقاء
کان کعالم بلا علم وقد تبین بطلانه فان قیل هو باق ببقاء الا ان بقاءه نفسه لا زاید علیه
لنفسه قلنا فیجوز ان یکون الباری باقیا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا یثبت
زیادة صفة البقاء علی ما هو رای الشیخ ولا زیادة العلم والقدرة وغیرهما علی ما هو رای
اهل الحق واعترض علی هذا الجواب بان کون بقاء الباری او علمه او قدرته نفس ذاته ح

لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير
ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سائر الصفات مع امتناع
ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما ضرورة ولزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل
بها احد وللقوم في التفصي عن الاشكال وجوه لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته
ولا نقول الصفات باقية فلزم الح وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري
لبعض الاشاعرة وسلكه الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء
واوجه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقاء وكونها
باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم
مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وان كان بقاء الذات
بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم
كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن
بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه
بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو
بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا
بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل
اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا
بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو راي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات
من لزوم المفاسدات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون
بقاء الذات نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا
لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل
عدم تكثر القدماء الا لقاطع للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز
ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه
بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه وكما امتنع اتصاف
الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس بعين ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو
كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته

الى

التكوين

الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه
قادرا ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه
وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر
الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطبقوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة
وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب
اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته
والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين مح
كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم يختلف
اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق
ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك
انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم ان التاثير والايجاد كذلك بل
معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة
القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر الاول ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي
بانه الخالق الباري المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان
ذلك تمدحا من الله بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو
عليه مح واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى سبح لله ما في السموات والارض وقوله وهو
الذي في السماء اله وفي السماء اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا
يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء
والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات
فيما لا يزال بما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء
لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب انه مح بعود الى
صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو

خلاعنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه مح واجيب
بان ذلک فيما يصح اتصافه به فى الازل
ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلک نعم هو فى الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت
الوجوه المذكورة بوجهين اح انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من
العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة تعتبرها
العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا
لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة
ازلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس
القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى
التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من
العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق
وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاک الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شىء ولم يكن
كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلک فى التكوين الذى يكون من الاعراض
التى لا بقاء لها قلنا وما الدليل على ان ههنا صفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل
والترک المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما
تؤثر بالفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم
اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترک فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا
لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة
قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما
على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل
موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافى الاختيار
لان معناه انه اذا اراد خلق شىء من مقدوراته كان حصول ذلک الشىء واجبا لان
هذا هو القسم اعنى ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز وما نقل
قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره
فاسد وفساده غنى عن البيان فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب
ان معناه ان لفظ الخلق شائع فى المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء

جعلناه

جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية
ويمكن ان يكون معناه ان الشىء اذا اثر فى شىء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل
فى الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان
وقد سبق ذلک فى الامور العامة ومنها القدم اثبت ابن سعيد صفة بها يكون
البارى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلک دليل يعول عليه
واثبت القاضى ادراک الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم ومنها ما ورد به ظ
الشرع وامتنع حملها على معانيها مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله
يد الله فوق ايديهم وما منعک ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله ويبقى وجه ربک
والعين فى قوله ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعند
الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير
لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة
المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم سيما بلفظ التثنية وما
وجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم
ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان براى
من الملک ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى
انفجرت من الارض وهو بعيد فى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز
عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلک انما هو لنفى وهم
التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور
الحسية وقد بينا ذلک فى شرح التلخيص فى احواله من انه هل يرى
وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان فى رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى
وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم فى ذلک جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه جسما عندهم تعالى الله
عن ذلک ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة
من المرئى فى العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة
لذلک وانما النزاع فيما اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها

وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق   ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرويه ولا نتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية
هل يجوز ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله منزها عن الجهة والمكان ولم
يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم
بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل
في الشيء سيما بما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الصارف او البرهان فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال فوق المناظرة والاحتجاج
فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه الصلوة
والسلام طلب الرويه وان الرويه علقت على استقرار الجبل انما ثبتت بالنقل دون العقل قلنا
نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه   لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر
اليك الآية الاستدلال بها من وجهين اح انه لو لم يجز الرويه لم يطلبها موسى واللازم باطل بالنص
والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز
كان طلبه الرويه عبثا واجترا لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما
انه علق الرويه على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمح لا يقع على تقدير شيء من التقادير واعترضت المعتزلة
بوجوه   ان موسى لم يطلب الرويه بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري   انه
على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظ بلا
ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لروية الله باجماع المعتزلة لا
للعلم الضروري ولا لروية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه سمع كلامه وجعل يناجيه
ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وانه كالجبل اعظم
آية من آياته فكيف يستقيم نفي رويته الآية وايضا الآية انما هي جعله دكا كالجبل لا استقراره
فكيف يصح تعليق رويتها بالاستقرار وايضا الرويه المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الروية
كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الروية وان استعملت للعلم لكنه بعيد
جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الروية فوصله وصلها والا فليس في الآية
وصل الروية بالى فليحافظ وانا بعد ان موسى انما سال الروية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله

جهرة

جهرة اضاف السوال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى وهذا قالوا انهلكنا
بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظ حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز
الروية باطل بل كفر عند المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم
الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام
على موسى عليه الصلوة والسلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين
لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرويه من غير طلب لهم ومساعدة لما جرت من الاحوال والاقوال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله والمعتزلة تحيروا
في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكنهم لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واخبار موسى في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله ليكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل شاكين
او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الروية
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى
وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
ولا حاضرين عند سوال الروية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرويه ولا فايدة للسوال بحضرتهم
على تقدير امتناع الروية الآن يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من
موسى مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى   انه سال الرويه مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة
بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد
بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المح الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة   ان معرفة
الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم ثم تاب عن ترك طريقة الاستدلال
او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السوال ليتبين له جلية الحال وهذا تغيير
وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة
عن جهال المعتزلة فنعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات

على قانون المناظرة انا لا نم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤيه اية وعلامه ولو سلم فلا نم
لزوم الجهل والعبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نم استحالة
جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه من
طريقي الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نم انه علق الرؤيه على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفا وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم امكان الاستقرار ح
والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
لا يزول وهذا معنى جعله دكا فانه لا يقال جعله كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما الممتنع اجتماع
الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما ممتنع وما يقال ان
الاستقرار مع الحركة مع ان اريد الاجتماع فم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فم
فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم
والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال
في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وانه ممكن قطعا ويرد عليه
انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو
كذلك في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفا فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم عليه العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما
جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
وامتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان
قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية
في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكان محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان
التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا
كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط لشهادة القرائن كما في هذه الاية فلا ورد
بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط ويجيء الكلام على القرائن وقد يقال ان في الاية
وجهين آخرين من الاستدلال انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى
المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ السالمون والاخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر له بعد

ماكان

ماكان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية قرأ على ما حكاه ابن فورك عن الاشعري وضعفها
ظ وما بينهما يمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى
الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم
وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر منضمة انه
عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء
من الاعراض وقد يستدل على رؤيه القبيلين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام
كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بآلة
الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند
العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين
الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث
اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما
يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه
بوجوه سندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض ان الصحة معناها
الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا
اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالض
الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز
ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن
تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالض
ان صحه رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان
يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا
نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو

زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق روية
واحدة بهويته من غير تفصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان
ما تعلق به الروية وهو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة
صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين
الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رويتهما صحة رويته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه انه قاعدة ان صحة روية
الشي الذي له الوجود الذي هو المتعلق للروية ضروري بل لا معنى لصحة رويته الا ذلك ثم الشرطية
والمانعية انما يتصور لتحقق الروية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه آخر منع اشتراك الوجود بين
الواجب وغيره بل وجود كل شي عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الايمان لا تماثل حقيقة
الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود غاية الامر ان
الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقق ان الوجود
هو كون الشي له هوية فاشتراكه ضروري انه يلزم على ما ذكرتم صحة روية كل موجود حتى
الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادات وانواع الادراكات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الروية على
جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رويتها لا انا على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد
استبعاد نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما
يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو ممنوع والجواب انها امر اعتباري
محض لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم كصحة الروية سلمت
لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الروية انما هو امتناع تعلق الروية
بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل
جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الروية لكون المرئي من كل شي وجوده
وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا
نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة
كون الحقيقة المخصوصة مرئية وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات
وقوع الروية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فهو اتفاق

الامة

الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على
ظواهرها حتى روى حديث الروية نحو عشرين رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب
قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الروية او ملزوم لها
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجازا عنها لكونه عبارة عن تقليب
الحدقة نحو المرئي طلبا لرويته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الروية
لكونها اقرب المجازات بحيث التحقق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية
الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المومنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله و
قصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه واعترض بان الى ههنا
ليست حرفا بل انها بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجي بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام
وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال الروية مثل الشدة والازدياد والرضى
والتحير والذل والخشوع والحقيقة مع انتفاء الروية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى
تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الروية ليس اولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة
فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة
المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظار النعمة والثواب
لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر
وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن و بل اجمعوا
على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لا يثبت عن الثقات ولم
يدل عليه الآيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتاويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول
عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات
الموردة من المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام
لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

لانهم ذلك مع القطع بالحصول كما قال الزم الاحول
الزمن الاكول ...

[illegible]

حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على
كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور
اهل التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من
ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف تعبر
عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص
من السنة قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى
وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة واهل النار نادى مناديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعودا يريد ان
ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا وادخلنا الجنة ونجانا من النار
قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى
الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة
الاحاديث الا انها آحاد   تمسك المخالف بوجوه تعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها
وموجهها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة
هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلا ويدخلون في لزوم
المقابلة الخ ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز
وموضع ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن
او خارج او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه
لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا
بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا افتقار الى ان يكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية
المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل واحد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا
عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة
الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ض ان رؤية المؤمنين

دفعه

دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط
الرؤية وحدث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع
انما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه اكثر
من العقلاء غير مسموع ولو سلم ففي الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية
واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف
بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية
او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان
الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي
واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ممتنع
فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى
ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظ واما على تقدير
اتفاقهما فلجواز ان تقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة   الشبهة الثالثة الموانع
وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة و   بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك
من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف
او الشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين
لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها الا ان الله لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على
شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة
فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم
تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت
الجبال وعدم جزمه بانتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من ياقوت وبحر

من الزيبق ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات فليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة
ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها
في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية مختلفتان في اللوازم
او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة
في بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الدنيوية والاخروية
لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة
فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا ان هناك مرئيا آخر معتبرا بجميع ما ذكر من الشرائط و
انتفاء الموانع الا انه لا نرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك محض قطعنا ببطلانه واحتج الامام
على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين الاول بناء على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع
استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما
انا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في
الحالين فعلم اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط
الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول لم لا يكون كل ذرة مشروطا بانضمام الاخرى اليها
وهو دور واجيب بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من
الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه
دور معية لا تقدم هذه هي الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والتمسك به من وجهين الاول ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر
اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر
مثل ادركت القمر ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية
للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفقهاء
وصحة الاستثناء فالله سبحانه اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول

على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو بمعنى السلب الكلي فلا
يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول
كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك في الكثير يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك
صريح كلمة كل مثل لا يبلغ كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف
مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام
المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي القيد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل
اهانة سلب للتعليل والعلة للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب
والعلة للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما تحج مستطيعا اي تركت الحج مع الاستطاعة
تكييف للنفي وعلى هذا الاصل مبنى ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما
جاء رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من لا يحسن الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل
والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد
اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت
وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهرة وان متعلق النهي قد يكون
قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر
لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي
لا لنفي الاختصاص وا غير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحققت في الاثبات
ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به
والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا
للطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له و
المحافظة عليه ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه واذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام
في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق
بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد
التمدح مندرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فدل
هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم

عمومه فى الاحوال والاوقات فيحمل على نفى الرؤيه فى الدنيا جمعا بين الادله واورد عليه ان هذا تمدح
وما به التمدح يدوم فى الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات
والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤيه من هذا القبيل فقد يخلقها الله
فى العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر فى العمليات دون
العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤيه او لازم لها بل هو رؤيه مخصوصه وهو ان يكون
على وجه الاحاطة لجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا
يصح رايت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصرى وما رايته فيكون اخص من الرؤيه
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤيه نقصا و
اسند لا لمنع بان قولنا ادركت القمر ببصرى وما رايته متناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن
ائمة اللغه افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقه عرفيه
فالرجوع فيه الى العرف دون اللغه فان قيل اذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل فى حق البارى لم يكن
لقوله تعالى لا يدركه الابصار فايدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فايدته فالتمدح
بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدوث والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة
عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفى ادراك الابصار فلا نزاع فيه
والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا نسب الى الاشعرى وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما
ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا يمدح فى ذلك بل لا فايدة
اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤيه بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه
مدحا وبيانا لتنزه البارى تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفى الرؤيه بالمعنى المتنازع بل ربما يلزم
جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤيه وتقريره الظاهر من منهم ان التمدح
بنفى الرؤيه يستدعى جوازها لكون ذلك للمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا للامتناع كالمعدوم حيث
لا يرى ولا يمدح له فى ذلك واعترض بان ذلك لعرايه عما هو اصل الممادح والكمالات اعنى الوجود
واما الوجود فيتمدح بنفى الرؤيه التى هى من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب
بانه لا يمدح فى ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابه كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها
واعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤيه هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
واجيب بان تلك الاعراض وان كانت جايزة الرؤيه الا انها مقرونه بامارات الحدوث وسمات النقص

فلم يكن نفى رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفى الرؤيه
فى اثناء الكلام بنفى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على ايات العظمه والجلال اعنى قوله تعالى بديع
السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤيه ليصح نفيها مدحا وصار الحاصل
ان نفى الرؤيه عن الموجود الجايز الرؤيه الخالى عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال يمدح له
فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى فى الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو
فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفى الرؤيه راجع الى صفات الفعل لان الرؤيه بخلق الله تعالى
ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثه يجوز زوالها وزوال المادح الراجعه اليها اذ لا يحصل بذلك
تغير فى القديم ولا نقص فى الذات ولما لم يستقم هذا على راى القايلين بقدم التكوين ومغايرته
للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشئ فى ان لا يخلق الله تعالى
فى اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته فى
الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئى والوقوف على حدوده و
نهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤيه وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص
اذ لا مدح بنفى الادراك فيما يمتنع رؤيته التى هى سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته
لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على
ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حده لا ان يكون المجموع تمدحا
واحدا فليتامل هذه ماينه الشبهه السمعيه وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى
عند سوال الرؤيه بقوله لن ترانى وكلمة لن للنفى فى المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا فى ان
موسى عليه السلام لا يراه ابدا فى الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا فى ذلك لان الاصل فى مثله عموم
الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة للتابيد لم يثبت
ممن يوثق به من ائمة اللغه وكونها للتاكيد وان ثبت حسا ان لا يمنع الا مكابرة لكن لا يم دلالة الكلام
على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به فى العلميات سيما مع ظهور قرينه
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسوال الرؤيه فى الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤيه
فى الدنيا توفيقا بين الادله قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء سيقت الآية لنفى ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى
فيكون فى غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله او تنظر اليه كما كلم

موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة
في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير
من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم
من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا
عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها
على نفي الرؤية ورزوها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجوبا على موجب القرينة
اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من
وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان يكون الثلاثة
في موضع الحال تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على
ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول
المؤمنين معناه التوبة من الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع
الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك
فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف خاتمة
اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل تصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود
صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علقناه بالوجود سيما
عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا
ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من

غير

غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت
التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند
الشم والذوق واللمس لا تستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم
يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية
البحث اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه حقيقته فقال
بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا
للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلمه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان
يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق
ونحو ذلك ومعلوم قطعا ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين
فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي
حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا نفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة
الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وهذا معنى وما يقال ان الواجب كلي
لا يمنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه
واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد
البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القطعية ومع
اعتبار ذلك يمنع تصور الشركة والافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض
صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب اي في
هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتناهه بالحد والرسم مبنيا
على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخصي لا يعرف بالحد والرسم والقائلين
بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود مع كونه قادرا
عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اخبر الشحامية من المعتزلة فقالوا انا نعلم
ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية ونسب
القول بها الى ضرار حيث قال ان لله ماهية لا يعلمها الا هو ولو رؤي لرؤي عليها او في قدرة الله تعالى

ان تعلق في الخالق حاسة سادسة بها يدركون تلك المايه والخاصيه وحين روى ذلك عن ابي حنيفه
رضي الله عنه انكره اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المايه عبارة عن المجانسه حيث يقال
ما هو يعني اي جنس هو من اجناس الاشيا والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه
وما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل
ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا شاهده وليس هناك
شئ هو المايه ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المايه الى لفظ الخاصيه كما قال القاضي
ان خاصيه غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه
ثم هو كاف اشاره الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا
نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعي تصوره من حيث
اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم عليه على الحقيقه لزم العلم بالحقيقه والزاما بان قولكم
حقيقته غير معلومه اعتراف بكونها معلومه والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة
او ليست بمعلومه دايما ما كان يثبت المط وتقرير الجواب انها معلومه بحسب هذا المفهوم اعني كونها
حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهيه
والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقه والذات وأما الجواز فتمسك الفلاسفة في امتناع
العلم بحقيقته بوجهين اح ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة
من الموجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليس للواجب ماهية
كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة
في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك
العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فلنا في التوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة
منه والمحل بالتخصيه امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور
وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهه وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو
انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بحقيقته
والكلام فيه واجيب بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله
تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشيا مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن
كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقه لكن قد يفضي اليه بين

الفصل

افعال العباد

وفيه في افعاله وفيه مباحث اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى
خلق الافعال الاختياريه التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ
القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان
الفعل انما يستند حقيقه الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان
البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدريه وجهالهم حتى
شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به
الصحايف والاوراق وبهذا يظهران تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنه من اسناد الافعال
الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما
في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزله بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاد بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة
الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصيه وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى
في العبد ولا نزاع للمعتزله في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى
والقدر فلا يتميز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر
عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد
وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزله ان العبد عندهم موجد لافعاله على
سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة
والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وروايت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة
واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح
المحقق في قواعد العقايد بان هذا مذهب المعتزله بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل
العبد واقع بقدرته وارادته ايجابا كما هو راى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع
الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله
ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة
العباد به وبين ما تتعلق فان تعلق الصفه بشئ لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة
بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزله ومن تابعهم

من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا
يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتاخرون فسموا
العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم
وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاد فان اراد ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه
الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فبطلانه سيق
وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا
وذلك لانا نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية
ولكن لا بد من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى ولكني بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان
ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم
نعرف حقيقته وقال الامام الرازي في صفته يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى
فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتازان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب
وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل
الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا
لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي
الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده
وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل
قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف
بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها
وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله
بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه
آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع

اذ قدرة

اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من
التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا
فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له
لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية
وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى لما مر في مبحث
الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع
المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد مر امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته
كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى
انه واقع بها بالفعل فلم لا يجوز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز الجمع وهو ممنوع وفيه نظر ومن
تلفيقات الامام في بيان كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان
يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين
ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى
ذلك السبب والسبب الذي تفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده
وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان ان كل مقدور الله تعالى
واقع بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فلزم
ترجيح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان المقدور باستقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى
اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا
بط لان المقدور وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذلك الا الوقوع
بالقدرة الناشئة فلا يتوقف الوقوع بها الا اذا وقع بها وهو محال وايضا الوقوع بقدرة الغير لا ينافي
قدرة الله تعالى على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف
ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقدير القدرته لا تعجيزا الثاني الوجه
من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم بط
اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة
يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بها عليه العالم على عالمية

الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختياريه لا شعور له بتفاصيل
كميا تها وكيفيا تها ومنها ان الماشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير
شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التى بين المبدا والمنتهى ولا بالآنات التى منها يتالف ذلك الزمان
ولا بالسكنات التى يكون يتخللها تلك الحركة ابطا من حركة الفلك والجد الذى لها وصعن الرعه
والبطؤ ومنها ان الناطق ياتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى الاتها
ولا بالهيات والاوضاع التى يكون لتلك الاعضاء عند الانسان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور
الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء التى هى العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التى يتاتى بها
تلك الصور والنقوش لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله
وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعنى التمكن من الفعل والترك
باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثانى يلزم رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح
وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى
الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل ويوضع او الانتهاء الى
مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت استقلال العبد بالفعل
وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحيه ولان وجود
الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزله
القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد غير
موجد لافعاله وللمعتزله ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال فى مقابلة الضرورة
فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا
وان شئنا الترك تركنا وثانيها انها جاز فى فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك
لان جميع ما لا بد منه فى ايجاد العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم قدم العالم وصدوره عن
البارى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن ننقلا
نقل الكلام الى حدوث الامر الذى لا بد منه ولا تسلسل بل ينتهى الى امر ازلى لزم معه الاثر ويعود
المحذور وثالثها ان ترجح المختار احد المتساويين جائز كما فى طريقى الهارب وقدحى العطشان
لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الممتنع الترجح بلا مرجح

ورابعها

ورابعها ان المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى ووجوب الفعل معه لا ينافى
الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا فى حصول المشية
والداعية التى يجب معها الفعل او الترك والحصار فانه ليس فى مشيتنا واختيارنا واليه الاشارة
بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان
المآل هو الجبر وان كان فى الحال الاختيار وان الانسان مضطر فى صورة مختار وعن الثانى
ان للبارى ارادة قديمة متعلقة فى الازل بان يحدث الفعل فى وقته فلا يحتاج الى مرجح
آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها
بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزله القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى
لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لاستقرار الابداعية لا يكون
بمشية العبد بل محض خلق الله تعالى فيجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعنى بالانتهاء
الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم
بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه
وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر
الى ذاته ولا شئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه
فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته
قلنا يجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء
الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو
مذهب المعتزله وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الافحام ثم يرد نقض
الدليل بفعل البارى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيارى
ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان
ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجاز ان يتعلق بتركه وليس سابقة علم
ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور
بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العاليه هو انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل

اولا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا
للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما
التأثير ثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بتوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف
جدا لكن النقض مندفع عنه   واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق
العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب اولا وقوعه
فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من
طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما
سيجيء   الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت
واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء
منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو
ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقدر استقلال كل من
القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام بان
المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه اكمل لذلك
بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه
اشد واقوى وعليه منع ظ   وقد استدل المتقدمين على كون فعل العبد بقدرة
الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا
لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته
لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا صح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء
كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة
المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع
قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا
على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا
ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الاهتمام الجهد في التدبير

والاحتياط

وقف ــــ محمود سعد الله

والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا
تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات
واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن
خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن
من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا
واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان اصلح واحسن من الايمان لتوقفه عليها
وهي بخلق الله تعالى قلت فيلزم ان يكون القدرة على الكفر والتمكين منه شرا من الكفر واقبح
منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان
والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال
الاقدار والتمكين لانه حاصل والتقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك
عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان
نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر
على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق
بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا م فان من شانه استحقاق المدح والشكر
بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله
لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد
ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه
ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من افعال العبد على ما هو الجبر ولا من العبد
الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين
وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه
ان يمحى عن الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمجرد الاجماع
ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم
عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل   واما السمعيات فكثيرة

فان قيل التمسك بالكتاب والسنة متوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه
وسلم ودلالة المعجزة وهذا الاينافى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه
التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق
كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات على العلم بانتفاء ذلك الفوادح وان كانت ممكنة فى
نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذه الاحتجاج انما هو على المقرين بحجية الكتاب
والسنة المتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتها على ذلك
كان دورا منها ما ورد فى معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب انواعا باعتبار
خصوصيات للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ او لفعل العبد خاصة او بلفظ
الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان
المتكلم لا يدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام
عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه فى موضع المصدر
كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه فى الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شئ
اذ لا لما يتوهم من ان العبد وان لم يكونوا له شركاء فى الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء
والا لكان ذكره بعد نفى الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلقنا
كل موجود من الممكنات مقدرا وعلى مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا
المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ
خلقناه فهو بقدر لم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لا يخلقه فليس
بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود ومقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد
الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ
عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد
بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة ومنها قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن

الحذف والاضمار فكالامر ظ لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى
وخلق ما تعملونه بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان
كلمة ما عامة متناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصى والطاعات وغير ذلك فان
المراد بافعال العباد المختلف والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر
لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة يفعلون الزكوة
يعملون الصالحات والسيات وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور فبالغوا فى نفى كون ما موصولة
حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يافكون فى قوله فاذا هى تلقف ما يافكون مجاز قطعا
للاشتراك واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى
المخاطبين فجهل بالمتنازع ومنها قوله تعالى هو الله الخالق هذه آيات صرح فيها بلفظ
الخلق الا ان فى دلالتها على المط نوع احتمال وخفاء فلذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما
يفيد حصر الخالقية فى الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله و
اما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعنى ليس الا هذا
المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وفيه ضعف لا يخفى على
العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى والصوارف والعقائد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت الازل اعنى العلم لثبوت ملزومه اعنى الخلق وفى اسلوب
كلامه اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغى ان يشك فيه ولهذا استدل
بالاية على نفى كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى
علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث
وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف
الخبير فليتامل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا يبقى خالقا سوى الله
على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة
السماء الساعين فى انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار
كما يقال يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون

شيئا متناول الملائكة والمسيح وغيرهم من الجماد الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا
وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه تدل على ان من سوى الله لم
يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيآت المحسوسة
ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين
على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر
خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو
الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره وايجاد العبد ربما يقع على
وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر
مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا ومنها نحو
قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير
اي تحصيل صفة مكان صفة واذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله و
خلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها
او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات
عند المنصف ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات تدل على ان الله يفعل كل ما يتعلق
به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون فاعلها
اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظ ومنها
كل من عند الله هذه آيات مختلفة الاساليب في افادة المدعا الظ من قوله ان تصبهم حسنة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيآت من الطاعات والمعاصي
وغيرها بخلق الله تعالى ومشيته لان منشأ الاحتجاج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين
الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما
اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون
هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصلة من الله وتكوينه لكونه نعما بنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب

في

في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك
وابكى انه موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد
لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد
لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا اكثر من ان تحصى رب اشرح لي
صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية بعدول
عن الظ بلا ضرورة لما سياتي من ابطال ادلتهم القطعية ومنها ما تواتر من الاحاديث
الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها
متواترة المعنى كشجاعة علي وجود حاتم وكلها صحاح نقل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها
اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
احتج موسى وآدم فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك
الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين
سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن
بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنه انه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله صلى الله عليه
وسلم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء
ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به
فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى
يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة فاما المعتزلة القائلون بان افعال
العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه
ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والعلم بضروريته
استدلاليا ان كل احد يعلم بالضرورة ان ضرر فائدة واقعه في الطعام او الماء مثلا ولا معنى لوجد الفعل
بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من

احسن اليه وذم من اساء اليه ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن
المدح او الذم على ما ليس من افعاله ولهذا لا يذم العاقل بذم الرامي لا الآجرة انه يعلم بالضرورة
صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني
واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى انا نعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدة دون الجبل
ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد احمار طفر الجدول الضيق دون
الواسع ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المامور ولهذا يتلطف في استدعاء
ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك كل
هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه وايجاده والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال
المسندة الى العبد ما هو متعلق لقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال
الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته
وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب
ونحو ذلك ولا تفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضروري بذلك والعجب
من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب
جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظ واما القدرية
فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد الموجد لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان
ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر
على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال
للاصول التي عليها مدار من الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر
عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا نقول الاعتراف بتوقف
صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة
العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري
الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير
مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
قد ساعدنا في ذلك فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق

في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله
ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا
بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسألة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم
بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع
امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان
تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله
ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به
وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك
وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل
ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة
العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي نقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي
نقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لم يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم
بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب
الا ترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لأتوا به
وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل
عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة   ومنهم من احتج عليه المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقليات فمرجعها الى الحجة الاولى وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد
موجدا لافعاله ولا واقعا بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم ما هو محل لها كالحسن
والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى
للامر بما يكون فعلا للآمر ولا مدخل في قدرته بل كالطبيعة لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون
منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران
الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه

للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا
على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان
فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا تظهر للترغيب
والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد
وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي
يطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست
كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي عليه السلام من الهداية والارشاد
وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم
بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء
الذي لا يورث به الا اللوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير تاثير للعبد ومنها بطلان فرق
بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا
حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه
وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمعنى
هو محض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما لزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء
على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما
يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه
سؤال لم كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد
والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل والترك مخلوقة لله وان عدم افتراق الفعلين
في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه آخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم
والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغنائه
عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح
بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف
بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد

ودواعيه

ودواعيه وجودا او عدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع فان
من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول
النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير يكون
في الوجوب والامتناع تابعا لارادة الغير لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته ولكان
سئم الالتباس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن
اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق والجواب ان ما
ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل
يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فيتعين نقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجدا لافعال العبد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا
معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم ومع ذلك يلزم ان يكون الباري تعالى كافرا ظالما فاسقا آكلا
شاربا نائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها
بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من جهلة العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها
في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعند ذلك تعمى القلوب التي في الصدور والا
كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل ولا يرون
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال ثم اذا ثبت
بالدليل ان الموجد هو الله تعالى الزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل الحقيقة مذهبك باطل صحة
لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن جهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق
ويجعلون قول السني للمعتزلي اذيتني او قتلتني او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب
ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة ويتمادون حتى زعم بعض من يعتقد الشيعة
اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة واما السمعيات فكثيرة جدا
حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الحس وقد نبه الامام الرازي رحمه الله
في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ الامد الاقصى من التقرير والمعارضة من جانب اهل
الحق ثم ضبط ما لهم من السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى

العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فلنذكر من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب و
يقيمون الصلوة الى قوله تعالى يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شىء
وزعم الامام انه لا مخلص عنها الا بالزام ان مجموع القدرة والداعى مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو
الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء
الله وقدره الثانى الآيات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان
والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص
الامم الماضية للانذار بان يحل بالسامعين ما حل بهم والاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح
اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات فى اسناد
الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين
اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير
جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله عليم بما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى
آذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب
انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ
مجازات عن السبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة
هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير
وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الدرهم فى الكيس وجعل زيد شريكا واما على راى
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير
اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية
كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون

فما لهم عن

فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله امثال ذلك فعلى مذهب
المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واجبرت به وخلقت قدرة وداعية
يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد نزل ليكون حجة عليه والى هذا
اشار صاحب بن عباد وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره
واعلاء ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل و
يقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم
لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم
عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع خفية
خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى
ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله وما تشاؤن الا
ان يشاء الله وفى تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام فى كتابه سيما المطالب
العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر فى الجواب على ان الادلة السمعية
متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى ولهذا
نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما
دليل الارادة وقد اورده المواقف فى عدادهما فلا تعويل عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف
مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن عبيد فقال لان الله تعالى لم يرد
اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك
الاغلب   خاتمة تشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان
الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول
الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان
العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد

القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد
يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقرآن مملوّ منها بوهم بالامرين
وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والحكايات متداخلة من الجانبين
حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا
لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين
انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته
واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى
يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من
يدقنى   د افعاله بقضاء الله تعالى قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق لها نفسها او الخالق
للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كقوله تعالى فقضاهن
سبع سموات وقوله تعالى وقدّر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء
والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين
كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا يكون جميع الافعال بالقضاء
والقدر وقالت الفلاسفة لما كان صور جميع الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث
هى معقولة اى فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما تعلق منها بالمادة فى المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متاتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
فى موادها الخارجية مفصلا واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شىء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما

خير

خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر
منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب
بعض الدور بالضرورة وجب بالحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل
الشر فى القضاء وان كان مكروها غير مرضى   ثم لا خلاف فى ذم القدرية قد ورد فى صحاح
الاحاديث لعنة القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير
الله ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد
وليس بشىء لان المناسب حينئذ القُدَرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير
والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية
والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله القدرية
مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا
خفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان
من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويفرض بعضها وينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى
وايضا من يصف القدرى الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه
الى ربه فان قيل روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شىء رايت
فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا
وقدره فقال صلى الله عليه وسلم سيكون فى آخر امتى قوم يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى
وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى على بن ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن
مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال الشيخ والذى خلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى
من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن
اولى بالمدح من المسىء ولا المسىء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا

ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء
والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدريه يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى
واذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان
فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه
واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فليظهر ان هذا قول المعتزله ام المجبرة
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبة الى مثل
امير المؤمنين علي واولاده وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفه فقال ليس منا من لم يؤمن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي
لا تؤخر حذرا لن يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية
تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت
املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفرا الصادق قال
قال القدري اقرا الفاتحه فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين
بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت
فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين فرع ذهب المعتزله الى ان فعل الفاعل
قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا
عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثه يمتنع ان يقع بالقدرة
الحادثه بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في
فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى
يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد
عن اصله والمعتزله تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر وفعله
المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه
على وفق القصد والداعيه ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح
والذم على الافعال المتولدة كالكتابه والصياغة والبناء والكلام والدفع والجذب

والقتل

والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات
وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما تكون في المتولدات والجواب مثل
ما مر وذهب النظام من المعتزله الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع
المحل وقال ثمامه لا فعل للعبد الا الاراده وما يحدث بعدها انما بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا
الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من
ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان
فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل
واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقه للغرض
لمانع مثل الخطاء في تهيئه الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام
لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقه الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكون عند
وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين
اذا جذبه احدهما ودفعه اخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع القدرتين
المستقلتين كل على معلول واحد او باحديهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر
اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركه على الوجه الذي وقع باجتماعهما
غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجمله انه لو كان مقدورا للعبد لجاز
وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى ان السبب عندهم موجب للمسبب عند
عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير للقدره فيه
انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا
رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه
بعد شهور واعوام فهذه السرايات والالام افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما
رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثه ما لا يشترط في القديمه وبان
معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا
ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثه لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم
بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعه انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام
تقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم المبحث مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى

متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بانه تعالى انه يريد الكفر والظلم و
الفسق كما في الخلق تعالى انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت
المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظ
انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك انه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم ولا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات
العبيد فلحقه وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من
غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك
وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته استحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور
اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي
الصادق بان فلانا يقتله البتة علم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا
تمني الارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا
الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمعتزلة
بهتانا وتاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبرهتها
يحرفون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشاء

الله

الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على القسر والالجاء وحين سئلوا عن
معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن ح
يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في الزاماتكم قلنا بان الخالق هو الله مع قدرتنا واختيارنا
وكسبنا فكيف يكون بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم
بانهم لو لا يؤمنون لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك
وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملأن
جهنم والاختيار في ان الايمان من الجنة والناس اجمعين تشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه
انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا اختيار في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن
استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم في المطولات
وكتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا في دعويهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيح والله تعالى
منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب
على ما اراده ظلم ورد بالمنع وانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه
ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل
يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه
يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بتهيب امر اله وكذا النهي فان قيل مامور السلطان ياتي
الى المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا اظهر امارة الارادة وانما تعلم مطلقا
بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع
لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه على الارادة او لم
يعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به واللازم باطل اللازم اجماع ورد
بانه مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء
الواجب الرضا به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى
بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا
من هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على

من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء وذلك ان الله تعالى ذم المشركين
ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه
الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه
في ملكه والآيتان نفي الظلم بمعنى لا يرضى اعنى لا الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا
وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما في الامر والرضاء
والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر
الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم
بذلك الجرأة والتخريه وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى
الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وحلق في عقايدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك
كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الآباء على تكذيبهم لا كما زعم
المستدل ولهذا صرح في آخر الآية بنفي مشيه هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى
ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد منهما
الا الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا منع
العموم للقطع بخروج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان
استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه
قال ما خلقتهم لينتفعون بل لآمرهم بالعبادة او ليتذللوا لى اما بالنسبة الى المطيع فظ واما بالنسبة
الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض واغترى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب
كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الآية على عمومها على انها تعارضها قوله تعالى
ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام
للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل
العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد
تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة

ضدان

ضدان ورد بعد تسليم كونها اشارة الى المنهيات الواقعة لا يلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة
عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله ليلزم الخ واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام

في الحسن والقبح

لكون ذلك اشارة الى المنهي   المبحث   في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري مع انها
لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى نذكره اعنى المامور به والمنهي عنه نظرا الى انها مخلوقة ومن آثار
فعله والى انها بتفسير الخصم يتعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان
وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى
الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى
استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومبنى التعرض
للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان
الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون
للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار
حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود
الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاى فرق بين المذهبين في هذا القسم
قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح
وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهي عنه فالامر والنهي اذا ورد اكشفا
عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن
والقبح تناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك
في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول   لنا وجوه تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها
على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا عقليين الاول
لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا
بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال
العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري

ولما اتفاقى ولا شئ منهما بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ولم يمكن
من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد
امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل يصح الصدور
واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض
بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة
دون الوجوب الا عند ابى الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ولا يوجب
الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من
العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا حسن ولا قبح ولا يصح التكليف به عندهم واما
الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث
لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ
من الهلاك فانه يجب فيكون حسنا وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الانجاء اقبح منه فيلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان
التخلص بالتعريض والا فنى المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا و
طريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامر ملاحظ الرابع لو كان
الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم
لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزام ترك
الكذب فى الغد حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين فى اخباره الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه
صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه
حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى
هذا الواحد وقد تقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه
ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة
بحيث يجتمع الصدق والكذب فى كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية تكون
مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما يقول هذا الكلام

الذى

مغالطة جذر اصم

الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها استلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك فى صورة
كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شئ مما اتكلم به غدا صادق ثم
تقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدى و
الامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير فى حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء
ولذا سميتها مغالطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وتاملت كثيرا فلم
تظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون حال الحكم اى النسبة الايجابية او السلبية
على ما هو اللازم فى جميع القضايا فقد يكون حكما اى محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما فى قولنا
هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما فى قولنا
السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما فى القضية التى هى مناط المغالطة فانا اذا فرضناها كاذبة
لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للقضية لا حالا لحكمها
واما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم القضية
التى هى الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة ومع قطع الحجب
منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى الحكم القضية والآخر الى موضوعها لكن
الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كانت
الفعل حسنا او قبحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل
وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع
ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجود
فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم
انه ليس بحسن وهو باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة
السلب يعنى ما فيه حرف النفى لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع
وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه واما ما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضى ان
لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعى عند المحققين قديم

لاغرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل وقبح لذاته
او لصفاته ووجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل
عن حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث
لا يسع تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه
ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم
الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل وحسنه اذا كان صارفا عنه
او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في
التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول تمسكوا بوجوه للمعتزلة في
كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان
وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع
كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع
اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كانت
كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم
عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم ونفرتها
ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني
بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت
المدح والذم واستحقاق العقاب والثواب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه
كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل
غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك
انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب
ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء
المفروض انما هو في تحصيل ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير

فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر والمفروض وقد اوضحنا الفرق في قواعد شرح الاصول واما
انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجري استحسان
ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق
والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على المعنى المتنازع
بل لامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له
واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام
الحرمين ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون
الحسن زايدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس
ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل
الواجب صفة بها تميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به
ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور
الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لما امتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة
والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا
قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة
والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في
حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك
واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد العقل
السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر
بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها
مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة
تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو
عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح

فيتوهم

الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد
هو الله تعالى والعقل آلة المعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب
في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض. المبحث لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما
عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجئ
ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان
خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا
كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها
متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى
فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما
امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب
بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلت
على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نم ان شيئا
من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليه
العقول فان الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار
ولو سلم فلا نوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا
اضطر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا
كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب ح مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من
شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون
كلما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة. المبحث جعل اصحابنا
جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان
القول بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما
لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه
تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير

تكليف ما لا يطاق

العقلاء

العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يعادون بالفرون ولا ذنب
وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا مناقرة للطبع والم ونفرة ونظرها في معنى
المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية
بل المنكرين للشرائع يستقبحون في تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز
وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل
ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض
واما لقصده حكما ومصالح لا تهتدي اليه العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك
لا في التكليف لاسرار اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي
تثبيت استحقاق العقاب والمتنازع تشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين
من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن
بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او لارادته ذلك او للاخبار به بذلك ولا نزاع في وقوع
التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا
اجماعا واقصاها ما امتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به
تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل
لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في
الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي
وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب
على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن
فانه لا خفاء في وجوب كونه تكليفا بما لا يطاق فان قيل تكليف المحال ليس بابعد من هذا بجواز
ان خلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين
بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور
على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة قوله تعالى لا يكلف

الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة فى كلام الفريقين لم يرد
على المتنازع اما المانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفى الوقوع لا الجواز
فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل
ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى
وانما تصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض ولعل هذه النكتة فى بعض كتبنا تقريرا آخر و اما
المجوزين فوجوه منها قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه
تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة
العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما
وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة فى
التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التى لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان
الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه
لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم
الله تعالى جهلا لا يقال لا نم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به
من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم الجهل كما اذا
قدرت الملاقى بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق
الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان
يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابى جهل وابى لهب
واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقدير واردا على محل
النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز
بل واقع قال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا
قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع ما
يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين
وكذا ذكر الامام الرازى رحمه الله فى المطالب العاليه وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان

ضرورة

ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان
المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق
علم او اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل
اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان فى حق مثل ابى لهب هو التصديق
بما عدا هذا الاخبار وهذا فى غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا
طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فقط واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ فى العادة عما وقع فى الجملة
لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التى لا طاقة بها لا التكاليف

المبحث

واما نفى الغرض ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض نفهم
من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالاغراض
ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان آ لو كان
البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى الغرض من ان يكون
وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة
لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير اولا به ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله
ضرورة وح يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير و ثانيهما لو كان شئ
من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك
معنى الغرض واللازم بط لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية
والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان
اوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافى توقف تحصيل البعض على
البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذى يصلح
ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شئ من
الوسايط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا
على وسايط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثانى وجهان آ انه لا بد من انقطاع
السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان
مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية
الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك

والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا
كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل
بحث خاتمة ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او
الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن
بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة
الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن
يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما
لا يحصى ويدل له المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما
خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا
فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير
المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالغرض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية
هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره
واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى
شيء قط واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد والغيره
محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشا من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون
المقادير والنعم بالابتداء بحال المنعم عليه فان افادة ما لا يستحق كتعليم الصبيان والبهائم لا يعد جودا
ولا يستحسن عقلا ممنوع وان ايصال النعم الى الغير من جملة الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان
هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور
قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على
ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دائرا مع الاعمال كيف وجميع الاعمال
لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر بمجرد تصديق القلب واقرار اللسان فيمن آمن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات
الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة التي

تسميه

تسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى ما
ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا اندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار ومثل ذلك للنافع يكون محض العدل سيما
ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم شبه اجارة
ولا بد فيها من رضا الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف اجرة المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه
على الله تعالى يشكل الامر بتكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له
بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن
حيث يترتب عليه منافع للغير وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب و
متمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك
الدائم كان متيقنا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا لا نخل به امثال هذه الشبه وهو انه
قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع
الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر
عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلما يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه
الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجبت الملائكة من خلق آدم عليه الصلوة والسلام وبه يجاب عن
خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبعيته ونحو ذلك قلنا اذا انا تسلمتم فهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم
في تفاريع الافعال قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال
والارزاق والآجال ونحو ذلك فنعقد لها فصلا وسميناه فصل تفاريع الافعال لاشتماله على مباحثه
على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق المبحث الاول الهدى
قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق موصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق
الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة
على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا
العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ربهم
ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة
والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند مجازا الى

الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وكقوله حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله
مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال
والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى
من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى
ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا
ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفى آذانهم وقرا الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر
من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما
صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد على طريق الحق بالبيان ونصب
الادلة او الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال الى الاهلاك والتعذيب او التسمية و
التلقيب بالضلال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لا تقبل التعليق بالمشية
وبعضها لا يختص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله عليه وسلم
وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية حملوا الهداية على الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه
فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالتهم بواسطة ضرب المثل فى يضل به
كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء والتكليف فى تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة
على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يجوز عند تعذر الحقيقة ولا تعذر
وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا
بطريق الحقيقة والله الهادى — المبحث — اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان
خلق قدرة المعصية والعصمة هى التوفيق بعينه فان عمت كان توفيقا عاما وان خصت كانت
توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس
وبناء على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال ان العصمة
لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقالت الفلاسفة هى ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل
خاصية فى نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب
ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفى كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او

اتيانا

اتيانا او تقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من فعل الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا
وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة
ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة
لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذى يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده — المبحث الثالث الاجل فى اللغة الوقت واجل الشئ
يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل
مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث
ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة فلهذا يفسر بالوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه
ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل و
قدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت
فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف فى ذلك طوايف
من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله اى مفعوله
واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى
هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس
بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل
انقلبتم فكره لاخفاء فى ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت وحينئذ فان فى المقتول
معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل
وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل
لمات البتة فى ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر
ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر اجيب بان الضمير
ولا ينقص من عمره على ان الضمير لمطلق المعمر لا كذلك المعمر بعينه كما يقال له درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص
من اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعى وقد يقال المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فى صحفهم فقد يثبت
فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى

بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان
وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكعبيون بانه لو مات باجله لم يستحق
القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا
لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف تقتضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب
عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من
الفعل المنهي سيما عند ظهور الفساد وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات
لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة وقد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدرة الله تعالى مغيرا الامر علمه وهو ممنوع والجواب
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا نم لزوم المح وقد يجاب بانه لا استحالة
في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان
الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن لذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا كما راه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد
باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما اشير اليه في قوله تعالى
فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل يلزم على الاول القطع
بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع باشتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل الفريقين
اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل
او بعينه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل
امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظ لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا
واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اخر هو اجله اثنان وعند
الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب
اسباب لا تحصى من الامراض والآفات — المبحث — الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق
وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من
المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بصدد الانتفاع لانه يقال فيمن يملك شيئا ويمكن من

الانتفاع

و مع ـــــــــ فاصح اختيار سواسه

الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره
ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا
الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمن بالانفاق من الارزاق ولهذا اختار في تفسير المعنى
المصدري التمكين من الانتفاع وفي العين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام
وعما اتيح للضيف مثلا قبل ان ياكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا
عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاخلال
بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق الكريم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن
في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق
التغليب لكن لا يندفع هذا من قيد الانتفاع وح يخرج ملك الله تعالى ظ ومن فسره بالانتفاع اراد
المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق
مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرف فساد
اصلهم والزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فحقوا بجوابنا قالوا لو كان الحرام
رزقا لما جاز الزجر عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا نعم والمانع لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه ومكتسبا
للقبيح سيما في مباشرة الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب
وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب
منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا — المبحث — السعر
تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب
في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكون بالاختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير
الرغبات فيه وبالعكس وبالا اختيار فيه كاضافة السبل ومنع النابع ولوخار الاجناس ومرجعه
ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال
العباد توليدا كالاسر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان — المبحث السادس لما لم
نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تع

الله عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها ولنعدّ منها عدة ٭ الاول اللطف وهو فعل يقرّب
العبد الى الطاعة ويبعّده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرّب او يحصّل الطاعة عنده ويسمى
المحصّل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك
وفسّروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه
مدخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه ٭ انه مريد للطاعة
فلو جاز منع ما يحصّلها او يقرّب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورُدّ بمنع الملازمة ومنع
ان كل مامور به مراد ٭ ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض
قبيح يجب تركه ورُدّ بمنع المقدّمتين لجواز ان لا يكون نقض المامور به مرادا وغرضا ويتعلق
بنقضه حِكَم ومصالح ٭ ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورُدّ
بالمنع وان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلّم ان ايجاد القبيح قبيح
وقد مرّ ٭ ان الواجب لا يتم الا بما يحصّله او يقرّب منه فيكون واجبا وردّ بعد تسليم القاعدة
بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه
بوجوه ٭ انه لو وجب اللطف لما بقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصّل ومن قواعدهم
ان افضل اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا لطف لهما ولهذا اجيب
بان اللطف متفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كلما هو لطف فى ايمان زيد لطفا فى ايمان عمرو
فليس فى معلوم الله تعالى ما هو لطف فى حق الكل حتى يحصّل ايمانهم وردّ بالنصوص الدالة على
ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشية الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهديكم
اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء الحاد
والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا لانه لا
يدل على ان تعلق الامور بمشية الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا
آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة
وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ٭ انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة
البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو فى حق من علم الله تعالى
انه لا يجدى عليه اللطف ٭ انه لو وجب لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يامر بالمعروف

ويدعوا

ويدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف له الى غير ذلك من الالطاف
وهو
الثانى العوض هو نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من
الاسقام والآلام على العبد وتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكوة وما انزل الغموم
التى لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات
منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح مثل الهدى
والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد
لا مثل الم الاحراق حين القى صبى فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا خلق
الله تعالى فى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى مما وجب شرعا بفعل الشهود
فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه
قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات
المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها
فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان
يفرّق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه وضرر الظلم بضرر غير مستحق لا مشتمل على نفع
او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة يخرج العقاب
ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبى الملقى فى النار لان الايلام اذا كان مستحقا
او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره من الله تعالى من غير عوض
عليه ثم للمعتزلة فى بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء
لسيئة فهى عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله وجب العوض عليه وان كان من المكلف
فان كان له حسنات اخذ الله تعالى من حسناته واعطاها المولم عوضا للايلام وان لم يكن له حسنات
فعلى الله تعالى العوض من عنده حيث مكّن الظالم ولم يعوّقه من الايلام فالواجب قبل الوقوع اما العوض
واما الزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ من الله بسببه من
الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضى وعلى الله تعالى عند ابى
على لان التمكين وعدم المنع بعلم وتمنى اغراء على ايصال تلك المضار واخذ العوض منها يكون ظلما من له
من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضى ما ورد فى الحديث خبر واحد فى مقابلة القطعى
مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون باعطاء العوض من عنده واما التكليف فانما يحفظ

المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه
منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تالم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا للضرر به بتالم قلبه ومنها ان الايلام
بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في
المظلوم وعوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على
انه يتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما
كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما
عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيجب عوض آخر ويتم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو
شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم
اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه
مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل
بقضاء حق المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان
حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل
ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير بفعاله
بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول
وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله
الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض
هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا
لعدم الدليل على التعيين وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير
الجواز هل يجوز الالام ويحسن المحن لمجرد العوض كما هو راي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق
مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمولم في الزجر عن
القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو راي الضميري ام لا بد من كلا الامرين كما هو راي
ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة
وما يقال ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يترفع من
تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة
موقعة يستحق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب لانه

او بالعرف

او بالعرف فان الله تعالى عالم بالتمكين من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضا لمنفعة الغير
على ما يراه الضميري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة فقد ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد
فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم يحسن لالتزام
اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وتخلق
فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر
يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار
والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب الثالث الجزاء وهو الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية وسياتي في مقصد السمعيات على التفصيل الرابع
الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا
يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب
لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى
بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع
النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار
او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه
يكفر ويفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب
تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس
وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته الخامس
الاصلح
الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال
البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان
على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل
احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه
بخلا وسفها ومعتمدهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف اللطيفة واللطائف
الحقيقية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع
بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير ضرر يلحقه ثم
لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة

والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك الغناء
وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو يلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا
فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الاصرار الارادة انما
هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقتدار
ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدار وقد تمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب
الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم يجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شيء على الله تعالى
وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات لزم ما ذكرتم من
الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف متضرر بذلك وبتحمله الكلفة
والتعب اجيب بانه يلزم ح ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل ترتب عليه ثواب يربى على جنس
لذلك قلنا فليكن الاصلح لذلك لزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم
الدخول اصلح لفعل فان قيل ثم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او
قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعجيز مشقة
فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة لزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل
شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي
قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد عليه مفسدة
كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فما اذا زاد من الدواء على القدر في الشفاء اجيب بانه لا يعقل
ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جري العادة وجعل
الشفاء في القدر الزائد جائز ولو سلم فالنفع مقيد والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع بل من ضم ما ليس
بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس
في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه
لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى
بل لما علمت ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث
تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه

بانه لا بد ركه بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص عنها لزم ان يكون اماتة الانبياء
والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا
فظاعة من علم الله منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل
اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك
لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي
ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت
فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن
جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف
الباساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يترك الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم الله اعطى ابا
جهل لعنه الله عامة مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ابي جهل
لعنه الله في الانعام والاحسان ورجح النبي صلى الله عليه وسلم الى محض اختياره من غير استحقاق وان منع ابا
جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد لو وجب
الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة في الانعام والافضال وهو يبطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل عمران على العالمين ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله اصلح للعباد لما ضل المعتزلة
طريق الارشاد في اسمائه معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني
اسماء الله تعالى ومرجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتاخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه
من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية
البحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال
والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم
بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمروا
فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره
الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات
وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية

اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة
والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان
مدلول الخالق شيء ماله الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو
لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة
فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو باطل بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها
قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع
في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق حينئذ معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم
ربك الاعلى والتسبيح انما يكون للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بالاسم لو كان غير المسمى لكان قولنا
محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن
نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا
زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا
زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول ان الثابت في الازل معنى الالهية
والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم
تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه
التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه
من التعظيم والاجلال ما لا يخفى ولفظ الاسم مقحم في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى
عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمي نفسه
بالسلطان وليس عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في
تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث نفى التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات
الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب
وجعل الاسماء تسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين
الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي
عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان

متمكنا

متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى الله
عليه وسلم ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس
في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا
ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم
غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات
والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع في اسم بل في افراد مدلوله من السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل
وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه ان اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها
الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى
بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه
دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان
وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم
من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك
الآخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير
وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي لا تعدد فيه
اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي
من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول
فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام
بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في
الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه
اسم موضوع بازائه لفظه يعبر به عنه كقولنا زيد اسم وضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا في هذا زيادة
توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق
او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه
ام غيره

المبحث الثاني الخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد
اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا

معنا ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر
منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات
دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات وشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لما رحم
من العظام اي بلي وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد
اورد تمام تحقيق الفرق في فوايد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل اللغة يسمونها
باسم مختص بكنتهم كقولهم خداي وتنكري وساغ ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على
الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز
وعدم الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء
والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجرا الصفات
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا ان يمنع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف
التسمية فانه تصرف في المسمى ولا يدعيه الا الاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل
العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصيته
تمنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة
والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب
من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل
والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجرا على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب البحث مفهوم
الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار
الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع
ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جايز بل واقع كقولنا
الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام
ومشتقا من الوله وهو دويه او لاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل
الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جايز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له

ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة
الموضوع له بوجه من الوجوه لكونه حقيقة ذات واجب الوجود والموضوع له يكون هو الذات مع انه
لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسماء الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات
دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قايم مقام الاشارة
ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لعرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى
ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى
بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه
قد دل الدعاء الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستاثر بها
في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدايم
والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك
والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب
والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار
في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في
عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والموجود والذات والازلي والصانع والواجب واشباه ذلك
اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة
مثلا الثاني ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى
ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجنة كاف لمهماته من غير افتقار
الى الآخرين فان قيل اذا كان اسمه الاعظم خارجا من هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان
داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن يعرفه حتى قيل ان آصف بن
برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف
التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداها وان يكون داخلا مبهما لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي
الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح
ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر
معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاسامي التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين
ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة

المقصد السادس

وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين تشتمل عليه الكتاب والصحاح من
الاخبار والثاني ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها
حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو
الجلال وقيل حفظها والتأمل في معانيها

المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة
لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة

الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الله تعالى فالنبوة
على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام
كالمروة

البحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له
شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب
فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام
وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام
او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معا
ضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ومنها استفادة الحكم من النبي
صلى الله عليه وسلم فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى
بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير
اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة
في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفيات من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم
الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل
والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن
السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قال المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها
في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في
المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا

للعباد

للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا
ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا
توجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا
وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية
والادوية التي لا تتميز من السموم المهلكة الا بتجارب لا تحاصرها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان
التي ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى الاجتماع لا ينتظم بدون بعثة
الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك و
العمل بمقتضاها تماما من الامتثال والاجتناب وان لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن
اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمحل من الخطاب فان خلق العقل المائل
الى المحاسن النافر عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات
القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما جعل بعض الافعال
بحيث قد تحمد عاقبته فيجب وقد تذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في
ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها
انه لا بد من النبي النبيه ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من خلفه في اقامة الدليل السمعي وكان
الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب
المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول
عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن
المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال ترويج محال الاعتزال
فانهم لا يعنون بالوجوب على الله سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق الذم والحق
ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتني على
استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
وهو اعلم حيث يجعل رسالاته

والمنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها لاستغنا
بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من
عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من
السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف

ودلالة المعجزات وهولاء آحاد داود باش من الطوائف لطائفة معينة تكون لها ملة ونحلة فنا لجملة المنكرين

شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع

لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون

موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به

النبي فايا ما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة

لان مجرد الاحتمال لا يعارض تنجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب انه ما يوافق العقل

قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدله

عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك

حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض

اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن

الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم

اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن

الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل القلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في

معرفته والعنا في عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية

والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها

الخفية واذا تاملت فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة

المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع مشتملة على عبادات وافعال لا شك في ان

الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كالمشاهد في الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى

غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للعباد

ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح

لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الغائصين في بحار اسرار الشريعة

الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسياتي باجوبتها المبحث

المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند

مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل

للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان هنا تجوزا آخر هو استعمال العجز في

علم

عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود عبا يعقد عليه

حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة

لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة

وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على

الفعل جعل المعجز هنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز

بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعما

يتخذه الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره

الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان

يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر عن نبي في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال

معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسين هي فعل من الله تعالى

او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من

ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزة ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود

به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة

قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي

مشعر بالقيدين فانه معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثله بناء

لقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اي قراءة وبالتحدي يحصل ربط

الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآيات

من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا او لا يحتاج الى ان

يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني

ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق

العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه وشاعت وكان هو منتظر البعثة كما في

حق نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة

البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا

فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على من ادعى الالوهية فان الادلة

القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزنا ظهورها على يد المتاله دون المتنبى ومن الناس
ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان زمان متطاول فالمعجزة عند من
شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخى الى وقت وقوع ذلك الامر
ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا نجو من ذلك النبى تكليفا للناس
بالتزام الشرع لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن له تبيين الاحكام وتعليق التزامها بوقوع ذلك الامر صح
عند الامام ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبى واما من نبى آخر
فلا امتناع وزاد بعضهم فى تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى زمان التكليف لان ما يقع فى الآخرة من
الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى
لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم   واما امكانها فضرورى وقدح بعض المنكرين
للنبوة فى المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا او
البحر دما والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير
ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل
احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يعرض
عدد التواتر تتعدد بنقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فذاك وان لم يبق
كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين واثبات اليقين
به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة
بمعنى انها لم تجر العادة لوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى وابداعها ليس ابعد من
ابتداء خلق السماء والارض وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا
الشخص وامثال ذلك لا ينافى الامكان الذاتى على ما سبق فى صدر الكتاب وعن الثانى ان التواتر
احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب   واما
وجه دلالتها اى وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة فهى انها عند المحققين بمنزلة صريح التصديق لما
جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم وطلبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن
سريره ثلث مرات ويقعد ففعل الملك فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير
ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد فى العمليات

لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين فى العقليات التى هى اساس ثبوت الشرائع على انه
حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب
دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا
المجلس عند تواتر القضية عندهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل
هنا احتمالات تنفى الدلالة على الصدق والجزم وهى انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله
بل يستند الى المدعى لخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او لاطلاع منه على خواص فى بعض الاجسام يتخذها
ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره
الى غير ذلك من الاسباب الثانى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او
تكرر عادة لا يكون الا فى دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون
مما عورض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او المواضعة من القوم ومواعدة
فى اعلاء كلمته او لخوف او استهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع
الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب واما لثبوت
غرض آخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبى آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب
بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد فى دفعه كما فى انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب
عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح
القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى
ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لانه غايته ان الكذب قبيح وهو على الله
مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع والجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات
العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات كما يحصل فى المثال المذكور ولو كان
الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا ان لا مؤثر فى الوجود
الا الله تعالى وحده سيما فى احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والقادر على ترك
التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف فى افادة المطلوب وقد ذهبت المعتزلة الى ان المعجزة
يكون فعلا لله تعالى واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلا منا انما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان

التحدي من عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت فالمعجزة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط

اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وبه كانوا عليه

وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن

محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها انه لا اختفاء والخلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم يجعلها

اغراضا لها على انا لا نقول لانه اظهر المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على التصديق من الله تعالى قايم بذاته

سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس وغيرهما ورابعها ان ظهور المعجزة على يد الكاذب الذي فرض فرض

وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم ساير العاديات

وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجريها جاز

اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق مع تجويز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا استحالة العلم بصدق

الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا والشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى

الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها اللازم بمنزلة العلم الاتقان العقلي فلو ظهرت من الكاذب

لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال وانما نريد به الاجابة التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة

بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسها ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد لنا العلم بصدقه وتصديق

الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن مناهج التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام واستحالة الكذب

والنقض على ما مر والى هذا اشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا منزلة ان نقول جعلته

رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لتأتي من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت

ومحصوله انه نعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال

خاتمة الخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه ويخبر من ثبت

عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وكاخبار موسى عليه السلام

بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى

المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة وان كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح

دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق

وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما يأتي من الاستدلال على نبوة محمد

صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه وافعاله فعائد الى المعجزة على ما بين انشاء الله

المبحث في طريقة الفلاسفة هم يعترفون بالاحتياج الى النبي وثبوت المعجزة لكن يعززون ذلك على وجه

لا نوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج

في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء

الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحافظ عن السباع

والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد من ان يحرث هذا لذاك

وذاك يخبز لهذا وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح الى لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون و

التشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا تنتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف

ضابط لما لا ينحصر له من الجزئيات كيلا يقع الجور المختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج

اليه ويغضب على من زاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يعين على ما ينبغي متميز عن الآخرين

بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعته وانقيادهم اياه فيقبلوه ولم ينقادوا له وان يكون

انما لهم ويلزمهم التعاطي على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه

فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات

في حق من خرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضي

لمن وقف عليه ان يقربشرعه وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث

هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على

ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في القوتين النفسانيتين اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة يعني

ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها

وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن

للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا بخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم

الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة

صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث تطيع لها هيولى

العناصر فتتصرف فيها تصرفها في بدنها فيقترن بالمشاهدة خواص هذه القوى ومشاهدة الملك بهذا المعنى

فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم

وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وانما

ذكر مجموعا باعتبار مقارنة التحدي تصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا استبعاد ان يختص

بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر

طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النوع بالنوع
وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلثة بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار
الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك
وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادى العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما
يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عاقلة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات و
المسببات غاية الامر ان علم المعقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد الجزئية وخصوص الوضعية
والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي لملابستها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما ارتسامها
في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادى العالية صيرورتها مستعدة لانتقاش
العلوم عليها لحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها فمثله مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس فلا جرم
من ذلك استناراتها بجميع ما في المبادى من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات و
افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وغرق وحرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن
فاسدة وانفجار الماء من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن ليس الا بالتدبير والتصرف
لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث تتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر
حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال
الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى
البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى
الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل الاستعداد بكون هذا في حق هؤلاء اولى
واقرب منه في المرضى لكون احتياج المرضى الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة
الحادثة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط الاحتياج الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعدى الحرارة
الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض لمضادها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس واما تقريرهم
لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في
عدم استيلاء الحواس عليه وقد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة
ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وانما لا يكون متادية اليه من طرق الحواس
الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بالعالم

العقل

العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية لتلقي من عالم الغيب قليلة الانجذاب في
جانب الظاهر لا يعجبها المصورة ولا تشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة فيحصل لذلك الانسان في
اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما
العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا ويتلى
ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملئكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد
يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم
في كون النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون
له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادى العالية لا تفعل لغرض في الامور
السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه
الاليق في الاوقات المترتبة التي تقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك النظام
على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه
الصواب فيجب ذلك عنه ومن احاطته بكنه الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم
وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية
الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء والتمهيد لنظام الخير بما هي
المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجدها هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول و
الملئكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا وفي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال منهم بوجه
في الحكمة اراد تتمة النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد تكميل النظام في علمه السابق ومن
قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي
يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل
النظام ويتمكن الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

البحث

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان
الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان
كذلك فهو نبي لما ان اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد

التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات
لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى
بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال
الدهنا وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمبارات والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح
دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا
ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور
على ان اعجاز القرآن في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما تعرفه فصحاء
العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على
الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما
يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب
دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت
حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه
كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم
كلما حاولوا ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور
والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رض قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن
معجزا لفصاحته كان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينها
شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل
قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون
الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط
والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد

اصلا

اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته
عن الاختلاف وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد
بان مقامات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف و
التناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا توجد الا في قليل من الآيات
فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغته النظم لجعلا مذهبين متقابلين وجعل
كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا
هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما
يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام
وربما تعقد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما
الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير
عن معنى سديد بلفظ شريف واف بجميع ما هو المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة
وجهان آخران من الاعجاز احدهما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتعلم والاخبار عن المغيبات
المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام
العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل
والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى
الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى
الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر
ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في
بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي
ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان
عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك

فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يوتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق
العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات في باب
البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرون مثلا قلنا هذا اوفى
بالغرض وادخل في المقصود بمنزلة صانع برز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يتحدى
جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يساوي او يداني ادون ما اتى به واهون ما ابداه واما المقام
الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته
وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة وان عليه
لطلاوة وان اسافله لمغدقة وان اعاليه لمثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله
الا ان يتم نوره ولو كره المشركون وزعم المعاندين حين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين
انهم عدوا مطاعن ليست الا هزأة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق و
القسطاس والمقاليد والمشكاة مع انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم
والتراكيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان
الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه تكذيب
حيث اخبر بانه تيسر للتذكير للانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى
مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري
الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في التحدي
به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك بها اهل الغواية كالمجسمة مثل
الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوائد اللفظ بالرجوع الى
الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء
ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات ورد بانه انما يكون من محاسن الكلام
على ما تقرر في علم البيان فما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربو على خمس عشر الفا ورد بان المراد
بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال هذا
الطعن فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة

لو في اللغة

لو في اللغة يفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله
اما اذا حمل كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال
بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا الكلام يطلب
من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على
التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر
كالبحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا
ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها
وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري
ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين ومن المضارع يوم التناد
يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن
المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند
البعض من القصد على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير وتوسع فالغلط باب واسع واما النوع الثاني من
انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة
ابراهيم ونوح ولوط عليهم الصلوة والسلام وغيرهم على تفاصيلها وخطوطها من غير سماع من احد ولا تعلم من كتاب
على ما اشار اليه بقوله تعالى من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة
فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وقوله الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله
وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم
في الارض لتدخلن المسجد الحرام ومنها ما ليس فيه كقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت مشارقها
ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال
ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد قرنت بدعوى النبوة مع تنزهه
عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت عنه صلعم

على خلاف العادة سرى على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها صدقيه بعدها
ظهرت ~~بعدها~~ هاوسقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجية عنها فالاول كالنور الذي
كان يسلب في ابائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سواته وما كان
من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورويته من خلفه كما كان يرى من قدامه
والثاني كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد
والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة على
ما دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب
بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل
عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله القطر عنهم سبع سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله
يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور
الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر واقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان
رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه
الى المنبر وشكاية النوق من اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضروع الشاة
الجرباء لام معبد حين مسح بيده عليها وخطاب الذئب وبين اوس بقوله اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد
يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى   وقد يستدل مما سبق ~~العودة~~
في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا الطالب
الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات
العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي
وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا
وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه تصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه
وانصاره حربا لاهل الارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم
وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان واشرق في الافاق
والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم

بعدها

دمايهم

وحصـــــ فاصل محمود بن الله

وسكينهم وقرطجنتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على اخماد شرارة من ناره
فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهديهم الى الطريق المستقيم
ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق السبل وانحراف في
الملل واختلال الدول واشتغال الضلال واشتغال الجهال والعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس
على تعظيم النيران ووطي الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر
واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال وتيه
الخبال والضلال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وليس احد
يصلح لهذا الشان ويتوسم هذا الشان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن
مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء
المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة فيما بين اهلهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله
من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى
بطور سينا والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من سمعير بقرية يسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد
بمكة فان فاران في طريق مكة بقبل المعدن مسلمين ونصف وهو كان المنزل وقد يقال اليوم على سائر الطريق
من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية ان اسمعيل اقام بريته فاران يعني ببادية العرب ومنها ما جاء
في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى عليه الصلوة والسلام اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجعل
قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي وانا انتقم منه والمراد
بني اخوة اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا
الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح
الدارين فتعين محمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابرهيم عليه
الصلوة والسلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه
بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي
يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى
اذا كان تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى فارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر قوله لكم

الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم
فاذا ما جاء هو يفيد اهل العالم ويدينهم ويمنحهم ويوقفهم على الخطية والبر قال واذا جاء روح الحق واليقين
يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلد ايها
الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله
قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا صلى الله عليه وسلم حتى يعلم الناس
ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب انبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون
على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك اونبي اخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري
في كتاب غرر الادلة ما عرفت من نصوص التورية على محمد بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأما المنكرون [illegible]
واليهود والنصارى والمجوس ومن يجري مجريهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من يرتبك
بشبهة فاكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ [illegible] لوجهين اح
انه ان لم يكن لحكمة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلمها عند النسخ
فجهل وان كان يعلمها فاى رعايتها اولا ثم اهملها فهذا والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان
المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كشرب دواء نافع في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا
ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا صفته
بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فيتحقق تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب
واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرفع للزوم الجهل والى غاية ما
فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم عند الله استمراره
الى الغاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صم الفعل
الابد واجب حينا بعد حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم
نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التابيد
وعليه يبتني امتناع نسخ شرعنا والفرق بين كون التابيد راجعا الى الواجب والى الوجوب مما يعرف بالرجوع الى
الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله لا تدركه الابصار على ان التحقيق انه لا رفع هاهنا وانما النسخ
بيان لانتهاء حكم شرعي بني على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين اح
تواتر النقل منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض
والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى عليه السلام

ومحمد

ومحمد صلى الله عليه وسلم ولما ظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر
بالتابيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فلم لم
لا يتكرر ولا يستقر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي
ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر
وتكرر بنا على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم
المبحث الخامس في انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان احتياج
النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وربما امر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج
اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل
على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل واظهر
المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال في القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة
بين ما يوافق القرآن وما يخالفه فخص هداية القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بقومه الذين هم العرب
على ما يشير اليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن او
هدى لهم الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاقتداء
بما بعثه فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة
نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال صلى الله عليه وسلم في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه
خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامة من
حيث انها امة تفضل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته
الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح
في هذا المعنى كثيرة حتى قال صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر واما قال صلى الله عليه وسلم
لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل
بعده ففضل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله واطمئنانه
وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة الله

الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدت سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس ولم
ترنى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله على زمانا من التوحيد والشرائع ولم
يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يبع في هلاك نفس او سببها واستر قا
ولا في اخذ مال وولد ولا اغنا لاحد ومعجزاته من احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم
هو في السما ومن زمرة الاحيا ونبوته ما اتفق عليها ذوا الارآ واعترف بها خاتم الانبيا والجواب ان البعض
من ذلك يجده انا هدو بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربى في حجرهم مع المواظبة على التوحيد
والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعدا الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق
في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي من
معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع للامة من الكون حيا في السما حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا
للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مما نطق به الحجارة وشهد به الارض والسما واتفق عليه من سبقه من الانبيا وحصا تصديقه مما لاينضبط العدد
والحصا وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السما فضياح الفصحاء نباح الكلاب في الليلة
الغمراء خاتمة قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف
في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السما والحق انه في اليقظة بالجسد
الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السما بالاحاديث المشهورة و
المنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الارا بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش
المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر وبما راى في السما من العجائب وبما شاهد
من احوال الانبيا على ما هو عليه مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر الصادق ودليل الامكان اما
تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السما كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لايلزم
من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة
غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلعم تمسك المخالف بما روى عن عايشة رضه انها قالت
والله ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم وعن معوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته
لايصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة المبحث
السادس في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ
وشرعية الاحكام فامتنع صدوره عن الانبيا من الصانع اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب

في عصمة الانبياء

فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها
والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لايدخل في التصديق المقصود
بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بنا على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن القا النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات التقية ابتدا الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة عندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع
واما لما يحكى من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لاسهوا لكن لايصرون ولايقرون بل ينبهون فيتنبهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية
حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله رد شهادتهم لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية لكنه منتف للقطع بان من رد شهادته في القليل من متاع الدنيا لايستحق القبول
في امر الدين القائم الى يوم الدين وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه
منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا
لعنة الله على الظالمين لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى
لاينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع و
لقوله في ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين
كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين الاخيار اذ لاخير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع
انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة
او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد
وعدم الانابة ومع ذلك فلا ايذاء به للنبي بل منع له عن كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرتكب من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات
لعموم كل فعل وترك فالمسارعة لاتقتضي البعض الها او كونه من زمرة الاخيار لاينافي صدور ذنب عن اخرسيما سهوا او مع

التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر
احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم و
استغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب
محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا
فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه الصلوة والسلام فامران احدهما ما ورد في
التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب على ذلك
بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان
قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان من نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كانت زلة وسهوا حيث
ظن ان المنهي عنه شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد وقد
يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظ الا ان فيه تشنيعا للمذهب وثانيهما قوله تعالى هو
الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء
بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء في ما آتاهما بدليل
قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب
لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما
الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه الصلوة والسلام
فهو ان قوله انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس تكذيبا بل تنبيه
على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح والمعنى انه ليس من اهل بيتك او انه اجنبي منك واجنبيته
الى نفسك لمخالطته بامك لما روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان من اهل عمل
صالح والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في
مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه بصدد مرض الهم والحزن من
عنادهم ومجيئهم على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف فمن جهة يعقوب الافراط في محبته والحزن والبكاء والجواب
انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من لوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال والاقتصار بث الشكوى والحزن
الى الله في مصائب يكون من جهة العباد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم
المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب

ان ذلك

ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق
ولا يكون التقدير لولا ان راى برهان ربه لهم بها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية
والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي شارف ان يهم وبالجملة فلا دلالة هنا على العزم والقصد الى المعصية
فضلا عما ذكره الحشوية من الخرافات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان يحكى
عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى
ونسبة السرقة الى الاخوة لما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت تحية
وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت سجودا لله وتواضعا له ووضع جبهة واما في قصة موسى عليه الصلوة
والسلام فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه
للسحرة في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار بطلانه واظهار معجزته والامر
و قيل لم يكن حراما ح والقاء الالواح كان عن دهشة وتغير لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه
لم يكن على سبيل الاهانة بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل
على الاهانة ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت لذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل
وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام
فلم يثبت سوى انه خطب امراة كانت خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود عليه السلام دون اوريا او سال
انه ينزل عنها فطلقها وكان ذلك عادة في عهده وكانت زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان
كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل
على كرامته ونزاهته عما نسب اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والحزن والبكاء والاستغفار
استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفع المنزلة وتقريب الملكين تمثيل وتصوير للقضية لا اخبار بمضمون
الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما افزعا الدعوى
وكانا راعي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه
بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس
وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك
كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله
والتصدق بلحمها على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير
توارت للجياد لا الشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها واحسانا او اظهارا للاصلاح

انه الجهاد بنفسه وثانيهما ما اشير اليه بقوله تعالى ولقد فتنا سليمن الآية فان كان ذلك ما روي انه ولد له
ابن فكان تغذوه في السحاب خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه
لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في الحفظ ومباشرة الاسباب
ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال صلى الله عليه وسلم اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة
على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة
جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من
حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان
يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التمثال في بيته غير معلوم له وثالثها ما اشير به قوله تعالى
وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب انه لم يكن للحسد بل
طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو
كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او الهما والا مكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم
وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك
مرة وقيل ملكا خفيا لا يسع للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا
يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما اشير به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن
ان لن نقدر عليه الآية والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق
عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين
ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في حق
نبينا صلى الله عليه وسلم فقوله استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي والمهاجرين وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل
انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب
وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق وكذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك
وزرك مثل ما كان اشتغل عليه ودفعه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرائع والاحكام او من تمالكه
على سلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم للطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل
وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفدا وكذا الكلام في قوله

لم تحرم

لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فلم يبطله فالجواب
انه من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث
النفس وكان الشيطان يوسوس اليه بغير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله
وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه تزوج
زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين والاخفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء
الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا ميلان القلب الى زينب واما مثل
قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك
فجوابه ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة
جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت
حتى تقرا باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله تعالى غفار ستار يقدم بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل
على صدق الانبياء وكونهم ما يبلغون بامر من الله عز وجل من غير اخفاء شيء وليكون اعتبارا للامم كيف يفعلون
بانفسهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع
والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة
بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب

خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة
والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة
وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة

وقد ورد في عدة ما ذكر في بعض الاحاديث سائر عدد
الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء مائة الف
واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا
تقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون
الاعتقاديات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن
هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد

البحث السابع جمهور المسلمين على ان الملئكة

اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة
ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في
احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين اما المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل
قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم
تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم
ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه
ان ابليس مع كونه من الملئكة بدليل تناول امر الملئكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم
اباه ولهذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى
فسجدوا الا ابليس ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملئكة على سبيل التغليب لكونه
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن او كان من طائفة من الملئكة مسماة بالجن ثم
الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظ   ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد
لفعل الله تعالى حيث يشبه صورة الاستنكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا
يلين واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون
حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام
الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس لتشاركهما
في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك محققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى
واخبار او بمشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من
غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولهذا قال في الرد عليهم اني اعلم
ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة
لانا نقول هذا القدر من السهو والخطأ لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية   قصة هاروت وماروت
ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله تعالى

عليهما

عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه لتوقاه ولا يغتر به فمؤمن وهما كانا
يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ان يرتكب منهما كبيرة فضلا عن كفر واعتقاد
سحر او عمل به واليهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ وكما
المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا بان عوام البشر افضل من عوام الملئكة وخواص الملئكة افضل من عوام البشر
اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية   ان الله تعالى امر الملئكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل
للادنى واباء ابليس واستكباره و التعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وخفضا
لنفوس الساجدين   ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه الله من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق
الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولهذا قال
تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا بجميع اصناف
العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة   قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من
العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات   ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة والمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل في استحقاق الثواب
والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملئكة فالعبادة مع كثرة
المتاعب والشواغل انما يكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة
الملائكة اكثر واعدم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام
واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان
والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة
والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات
في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم
شهوة بلا عقل وللانسان كليهما واذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل

فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وتحقيقها بدليل ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكمال
آخرًا بعد النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو افضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشئ مع
وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان
افضل واكمل ممن آثره بدونه وَأمّا التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق للجنس
يشعر بفضل على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم
عباد مكرمون وتمسك المخالفون اعني المخالفين ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر
ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل والجواب ان ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست ملكا حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب
باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى
وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل انه ما شاهد في الملك من
حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته الفضل على آدم قبل النبوة ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق
التبليغ واما التعليم فمن الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية لكونه روح الله ولا من هو ارفع درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست اخلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام
وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا

خص

خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال
لم تقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار
والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان
بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية
مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث
السحب والزلازل واشباه ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان ذلك على
قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم
لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المنتقش بالكائنات والاسرار الغيبيات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا بجهات اخر
كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن بدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي صلى الله عليه وسلم
عن الاستدراج ومن مؤكدات تكذيب الكذابين كما ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة
فلهذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء
ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم وكذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم
الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي
الولاية واعتضد بخوارق العادة لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس
ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال
الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز

من المعجزات غفلوا عما من دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل
هذا تجويز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي صلى الله عليه وسلم
انه لا يأتي بمثل ما اتيت احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي ومعجزة لنبي آخر ثم قد يرد في بعض المعجزات
نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي
لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله
ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من
قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان
نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم
في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى
النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا نعني بتسميته ارهاصا ولا معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير
من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا الاول من كرامات
الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حين قال يا سارية
الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من
ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع
والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم
في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم يسمونهم
الآن باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر واعتبرتهم بما وردوا
ما لا ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة
واما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابرهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك
اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي رحمه الله حين سئل عما يحكى ان الكعبة
كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند
اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق
هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت

عن

عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض
التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما
مر من انها عند معارضة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء والانبياء في ظهور الخوارق
تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت
اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الخبر عن
المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين
بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما شاهدوا من الكهنة اهل الجن والشياطين ومن
اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب
هنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل
من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل الاستثناء في جعل الغيب للعموم لكون اسم
الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا وكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع
على كل غيبه احد وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا الاشكال لان حصر الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة
فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع
وذلك ليس بلازم — خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض المتصوفة
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك المقربين منه والنبوة عن الانباء
والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون
الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر
والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فالكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي
صلى الله عليه وسلم مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة
مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات
والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين وتضمن قرب الولاية و
شرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال الا ان علامة فكيف بمرتبة
النبوة ثم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قال الاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال الثاني لما في الولاية من معنى القرب
والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية

افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته
لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة
بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم لهم تصرف ولا يزال
بهم متصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي صلى الله عليه وسلم
واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما
حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم قد يحكى عن بعض الاولياء
انه استعفى الله تعالى عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي
هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وقد اخبر بان العارف لا يسأم عن العبادة ولا يفتر
عن الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان
بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا
العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة
الجانبين فربما سأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظواهر وهذا الذهول هو الجنون هو الذي ربما
يجيء على بعض العقول والمجنون به مما بين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع الاستغراق
الكامل والانجذاب التام لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية
من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب وهذا سر علمهم ادق ذلك على منهج الصواب

السحر

المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها
التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه
يختص ببعض الازمنة والامكنة او الشرائط وبانه يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان
صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من
وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة
بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة
فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق
وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى
يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به

بين المرء

بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة
وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت
فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان
جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء
والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله
يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع
بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان والله [illegible]
والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا او الما الى بدنه ومراد الكفار
بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع
ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما
الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد
يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين تدخل
الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك
بابصارهم نزلت في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد كان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام فلا يمر به شيء فيقول
فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله
عليه وسلم ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم
نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه
من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق
التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز مع الكراهة والمسئلة بالفقهيات اشبه

المعاد

والله اعلم
الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان
عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت
والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او التبري عما ابتليت به من الظلمات
المبحث كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبيا عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند

تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء
والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي
القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر والجزاء وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار ونحو ذلك على اختلاف
الاراء واما اخرجت اعادة المعدوم خاصة الى هنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا افتقر
اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها وانكار على امتناعها واما
المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت
اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد لمعنى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات و
الارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز
اعادتها الا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اتفاقا ان الاصل فيما لا دليل
على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدا
بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ونحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه
لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة
استحالة الانقلاب فالوجود الاول او افادة زيادة استعداد قبول الوجود على ما هو شان سائر
القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على
الفاعل اهون ولشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى هو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه وان لم نجده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة
الاجزاء وما تفرقت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل
يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا
عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت
المقدورات بالنسبة اليه قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا واما من جهة قدرة

الفاعل

الفاعل فالكل على السوية لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا
الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل
في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر
لازم له لامتنع وجوده اولا كالواجب لذاته ثم امكان الوجود يستلزم امكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واجب
على ان المراد بالاعادة هنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا والمنكرون منهم من ادعى الضرورة
وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب
التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال
بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه واللازم بط بالضرورة ورد بان ذلك حسب وتخيين فان معنا هنا التحقيق تخلل العدم بين
زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل بوجوده السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا
لدعوى الضرورة وهو خلاف كلام القوم والتحقيق فان ضرورته مقدمة الدليل لا يوجب ضروريته المدعى
الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود
مقيد بكونه في هذا الوقت غير الموجود المقيد بكونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم
التمايز وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشيء مبدا من حيث انه
معاد اذ لا معنى للمبدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد من
جهة واحدة انه مبتدا ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدا من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدا والمعاد حيث لم
يكن معادا الا من حيث كونه مبدا والامتياز بينهما حسب العقل ضروري وقد جعل هذا الوجه ثلثة اوجه
بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات لانا قاطعون بان هذا الكتاب هو
بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات
لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما وجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم
لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا بعدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا اي
في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا اي الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه
لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالموجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن

فع

اعادة له بعينه بل بالقبليه والبعديه بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويكون
اعادته بعد العدم وتسمى الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع
العوارض المشخصه لان حكم الامثال واحد ولان التقدير وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم
التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهيه وجميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر
غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحاله اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى نفس
الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز
وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شى لشى يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزله القائلين
بثبوت المعدوم ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت
العينى انما هو عند ثبوت الصفه له فى الخارج وما يقال ان القضية يكون ذهنيه لا حقيقيه ولا خارجيه
فلا تفيد الا صحة العود فى الذهن ليس بشى لانا نأخذ القضيه مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف
العنوانى فى نفسه يصدق عليه المحمول فالمعنى هاهنا ان ما يصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه
انه يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنيه معناها ان الموضوع الماخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول
فالمعنى هاهنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح اذ يعاد ويوجد فى الخارج والحمل فيها كما يقال المعدوم الممكن
يجوز ان يوجد ومن سيوجد يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج حال الحكم وقد يجاب من
جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشى الذى فنى بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه
هو ذلك الشى كما يقال اعد كلامك اى مثله فى الحروف وتاليفها وهيأتها ولا يضر كون هذا معادا فى زمان وذاك
مبتدا فى زمان آخر ولا المناقشه فى ان هذا مثل الاول لا عينه وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر
ولا يبطل بشى من الوجوه البحث زعمت الفلاسفه الطبيعيون الذين لا اعتداد بهم فى الملة ولا
فى الفلسفه انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض
وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصريه المتفرقه وانه لا اعادة للمعدوم وفى
هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلاسفه والشرع على ما يراه المحققون من اهل
الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر
باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفه والمليين على حقيه المعاد واختلفوا
فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان

النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفه الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصورة واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء
الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى و
الجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس لا تفنى بل تبطل لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والاستحقاق بفعلها ورد بها الى هذا العالم
الآخرة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين
بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا فى نهاية العقول وقد بالغ
الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى
كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى
مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر
لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله
من الاجزاء المتفرقه لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه
غير البدن الاول بحسب التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة
جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة
الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيه غير من عمل الطاعة وارتكب
المعصيه قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء
الاصليه من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور و
الهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى
لنا المعتمد فى اثبات حشر الاجساد دليل السمع والقطع عنه غايه الافصاح من الاديان ديننا الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم والمعتزله يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره
انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادة الابدان فيجب
لان ما لا يتادى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناء
على اصلهم الفاسد فى الوجوب على الله تعالى وفى كون ترك الجزاء قبحا لا يصح صدوره عن الله تعالى مع امكان
المناقشه فى ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفى المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصى هى
هذه الجملة او الاجزاء الاصليه لا الروح وحده فلا يصل الجزاء المستحق الى اهله الا باعادتها والجواب انه

ان اعتبار الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات و
الافعال والحركات وهو المبدا للكل وان اعتبر بحسب الظاهر لزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى
الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدلائل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون
واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا
لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من
الانبياء سيما نبينا صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد فى القرآن من نصوص لا تحتمل اكثرها
التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة فسيقولون من يعيدنا
قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه افلا يعلم اذا بعثر ما فى
القبور الى غير ذلك من الآيات وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين و
انكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال
سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة
الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام
المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا و
الانذار عما يعتقدونه المّا ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات
العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر
النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابى ان الكلام مُثُل وخيالات الفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند
تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل
كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفسى والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء
الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الخلائق و
اخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع
من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن
على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا عناد من نفيه احتج
المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف

اما على

اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظ واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فالقطع
بفناء التاليف والمزاج والحيوة ونحو ذلك ولا نسلم كون المعاد مثل المبتدا لا عينه الثانى لو اكل انسان انسانا وصار
غذاء له وجزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل [illegible] او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون اح
بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها اجزاء من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها اجزاء من كل منهما
وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعنى
بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول
الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
فى الماكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لا فى
امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه
يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا
يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصورة والهيآت فان قيل الآيات الواردة فى باب
الحشر مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد
تشعر بان متنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها
ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذى يبدا الخلق ثم يعيده
وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدونه من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء
الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر
ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه
عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة
فى الوجود سيما فى عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص من الالم ولا الم فى العدم او الموت ليكون الخلاص
فيه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الما ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال
الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه فى فعل الله تعالى ثم منع انحصار
الغرض فى ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الاجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة
دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التى لا يشك العاقل فى تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع
كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه
تنبيه القائلون بالمعاد الروحانى فقط او به وبالجسمانى جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة

باقيه لا تفنى بخراب البدن لما مر من الدلايل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان فى اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او التنزه من ظلمات التعلق و بقاها ملتذة بالكمال او متالمة بالنقصان واما الاخرين فبعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعطل نفس اخرى به تدبرا مره وبقا نفسه معطلة او متعلقه ببدن آخر غير معقول عند العقلاء لا منقول عن احد كيف ونفسها مناسبه لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفا قابليته له التصرف فاذا تحقق عادت القابليه عادت التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحانى وكذا الاحاديث الواردة فى حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها فى حواصل طير خضر وفى قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفه مشابكة للاجسام المحسوسه اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقب الموت الحيوة فى استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع فى حواصل طير خضر فى الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى الحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا فى الروح كذا فى الارشاد

المبحث قد سبقت فى مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير زائله على ما يراه النظام وقابلة للفنا خبر دايم البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابى الحسين فى صحة الفنا واختلف القائلون بها فى ان الفنا باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضى وبعض المعتزله الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثانى فذهب جمهور المعتزله الى ان فنا الجوهر بحدوث ضد له هو الفنا ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا فى جهة معينه فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث فى كل جوهر فنا ثم ذلك الفنا يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى وذهب ابو على واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فنا لا فى محل فيفنى الجوهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فنا واحدا لا فى محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فنا الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا فى محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبى من المعتزله الى انه بقاء قايم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين هو الاعراض التى يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه فنى وقال القاضى فى احد قوليه هو

الاكوان التى يخلقها الله تعالى فى الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقاويل من تخييل الاباطيل سيما القول بكون الفنا امرا محققا فى الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا فى محل ولعل وجه البطلان غنى عن البيان

المبحث الرابع بعد ان القائلين بصحة الفنا وبحقية حشر الاجساد اختلفوا فى ان ذلك بالايجاد بعد الفنا او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعى على تعين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شىء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزله واهل السنه ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه ثم كان الصحابه مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكليه لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون فى هذه التدقيقات الثانى قوله تعالى هو الاول والآخر اى فى الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس فى القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدا كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد فى الالوهيه او فى صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك ام آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجمله فليس المراد انه آخر كل شىء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنه ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشىء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدا الخلق ثم يعيده كما بدانا اول خلق نعيده كما بداكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مريا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا فى الارض فانظروا كيف بدا الخلق واما القول بان

الخلق حقيقة في التركيب مشكل مثل قوله تعالى خلقكم من تراب اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة
في الايجاد بعد الاشتراك مضعف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان من مادة
كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء
عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت شايع فني الناس
الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الفناء بمعنى العدم
فلا بد في الآيتين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل
بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا فيه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون
اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من اتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط
بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال واعترض بان حمله على الاستقبال
ليس تاويلا وصرفا عن الظ   احتج الآخرون بان حشر الاجساد انما هو بجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد
الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقيه واللازم باطل سمعا للنصوص
الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر
بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا نقوم على من يقول ببقاء الروح او الاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها
وان لم يكن الباقي هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا يشكل ان العمدة في
الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر بانا لو عدمنا علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك
المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظ واما على تقدير بقاء
الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيآت والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل
الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قايمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل
الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى
المستحق لانا نقول المقصود ابطال راي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم
الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها
لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق
ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا
جليا حسيا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له

غرض

غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لان المنفعة انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا لجزاء المستحق كالعذاب
والسؤال والحساب ونحو ذلك وهو ظ ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكما و
مصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للغاية العظمة والاستغناء والتفرد
بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني
فظ واما الاول فلانعدام التاليف والهيآت التي بها التمايز فاما ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل
ويجاب عن الاول بجواز ان لا ينعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الهيآت مثلا
ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والهيئات كما اذا جنى
وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق
منفعة الاعتبار وامكان التلذذ والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون
بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده
اولم يسيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون
الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام
وان لم تدل عليه واما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن
ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام
والفناء   المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم
والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجريهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة
على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها
الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه

شئ ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وخلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون
بوجوه الاول انه لو خلقتا قبل يوم الجزاء لكان عبثا لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام المأكول فانه على التجدد
والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط
آدم منها طاري في عنصر بانه لا انها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان
مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط و
المركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد بين استحالته ولانه يشتمل لا محالة
على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي
في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
والسكون مع وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة
من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لتساوي
الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام
ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك ومن المقدمات
على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام
في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر
العالمين مختلفة الطبائع ولا كون حيزيهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها
بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم ثم يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه
على تقدير فنائه يبنى وجود جنة يدخل فيها الناس ويوجد فيها العنصريات لا سيما ذلك على خرق الافلاك لانا
نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وساير العنصريات
لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فظهر ان محض هذا الدليل نفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم

خاتمة لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة

عرش

عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **المبحث السادس في سؤال
القبر وعذابه** اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه
ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى
المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى
في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ولا يكون الا لنوع سؤال
وعقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما
آتيهم الله من فضله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر اما روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في تكليم الملكين
يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار
المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض
ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو العمدة في ظواهر الشرايع فقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة بعدها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر
كان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في
الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى ومتصل
على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكان فيها
الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال ثم قال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست
الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد
نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المحقق المتناول لهذا المتوهم على ما تناول موتة
الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم فلو كان في القبر احياء لكانت الحياة ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع
من في القبور ولو كان في القبر احياء بسمع اسماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث
او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم
يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا دلالة للفعل

على المرة لكن ربما يقال انه في لفظه ثم السابقة بعض من ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة
ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما يجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب
الايمان والتعجب من الكفرة اما في قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر
وكذا الاحياءآن وترك في الآخرة لانه معاين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية
بالله واعتراف بالذنوب وأما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان
الميت لا يسمع وأما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة والحيوة مع
فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر
تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره
كف من الذرة فترى باقية بحالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ابعد من تجويز حيوة سرير
الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات
لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نم اشتراط الحيوة
بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما تصلح بنية والتعذيب والمسألة ويجوز ان يكون الروح الذي
هو اجسام لطيفة او الاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا تشاهده الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الجن والانس
لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالفاعل المختار المحيي المميت لا
يستبعد توسيع اللحد والصندوق وحفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة
انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقوله الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون
الحيوة لانها عندهم الحيوة ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت
ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط لا يوافق اصول اهل الحق

خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ و
شهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا
على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ولهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة
وتشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث

المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة
بامر المعاد وجملة الامر انها ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول

محاسبة

بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله صلى الله عليه وسلم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هو الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر
والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وهول
المسألة وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي
والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال صلى الله عليه وسلم ما من يوم
وليلة تأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا في اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها
سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال صلى الله
عليه وسلم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة
بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الآن فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكمة
في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح
اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسرّاتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا
ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء
والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر
واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار

صراط

على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليها
بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة
الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء
غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه

ميزان

ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان وشاهين عملا بالحقيقة
لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع فالميزان المشهور واحد وقيل هو
الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه
وعظم المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه من نجوم السماء من شرب منها فلا يظما ابدا وقال الصحابة للنبي صلى الله
عليه وسلم اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بها
بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما تقوله
به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك لان النفوس البشرية سواء
جعلت ازلية كما هو راي افلاطون او لا كما هو راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى
ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال
او متالمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف وتفاوت
وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة والحالة
لما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب
وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة
واختلاف احوالها في اللذات والالام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة
فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط و
الاخلاق الخالية عن ملكتي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل
ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او
العملية فصارت ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه

اصلا

اصلا والذي بسبب مضادة راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه
فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلث الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية
الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطئه فتختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها
اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لكسلها فاتها الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فهي في سعة من رحمة
الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متالمة مما تتاذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة
الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالات جسمانية
ثم اما ان تصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو
الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها
بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات
الاخروية على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان
يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب
المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل
الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية
ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد
ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون
خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان شرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن — المبحث التاسع الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعيد نقص لا يجوز نسبته الى الله تع
فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه ان لا يعاقب
العاصي ووافقنا في ذلك البصريون منهم واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال او التروك وملائمة
اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات فلا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في
مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل

الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبتوا امر الترغيب فی اکتساب الحسنات واجتناب السيآت علی اقدرتها
الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب علی الله تعالی شیء لا الثواب علی الطاعة ولا
العقاب علی المعصية الثانی ان طاعات العبد وان كثرت لا تفی بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق
عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب علی ما يوليه من الثواب عوضا وكما ان العبد
علی خدمته لسيده الذی يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد علی خدمته لابيه الذی ربيه ولو علی مراعاة
وتوخی مرضاته لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الی الغير
لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق
من عوض يخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض وقبح الاحسان لتكليف
الشكر لا يوجب كون الاحسان للجله حتی يقبح وكون التكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم
فلكفی ترتب الفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب
المسبب علی السبب يلزم ان يثاب من يواظب طول عمره علی الطاعات وارتد نعوذ بالله فی اخر الحيوة
وان يعاقب من لم يرد مرا علی كفره ولتلفظ بالايمان فی اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم
بط بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع علی الطاعة والعاصی علی المعصية شرطا فی استحقاق
الثواب والعقاب علی ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان لذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم
الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق
من غير منفعة موقتة تعادلها يكون ظلما والله تعالی منزه عن الظلم وتلك المنفعة هی الثواب ثم ان الفعل
لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب
بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكر النعم السابقة او يكون الغرض
امرا آخر كحصول السرور بالمدح علی اداء الواجب واحتمال المشاق فی طاعة الخالق علی انه يجوز ان
يكون ايجاب الواجبات بناء علی ان لها وجه وجوب فی انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجبت
الله تعالی لانه لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد فی قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف علی كونها شاقة كرد
الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشیء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب
وان لم يتوقف علی كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثانی انه
لو لم يجب الثواب والعقاب لا فضی ذلك الی التوانی فی الطاعات والاجتراء علی المعاصی لان الطاعات
مشاق ومخالفات للهوی لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصی شهوات

ومسلمات

ومسلمات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة
ظن الوفاء بها وكثرة الاخبار والآثار فی ذلك كاف فی الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث
الآيات والاحاديث الواردة فی تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب
ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب علی الله تعالی والاستحقاق من العبد علی ما هو المدعی هذا
والمذهب جواز الخلف فی الوعيد بان لا يقع العقاب وح يتأكد الاشكال وسيكلم عليه فی بحث العفو
خاتمة فی فروع للمعتزلة علی استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق علی انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير
وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح ان يفعل المباح لكونه تركا للحرام
ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا فی انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به
والعقاب علی الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل ضد الاخلال بالقبيح وهو
ترك القبيح والذم والعقاب علی فعل ضد الاخلال بالواجب وهو ترك الواجب لان الاخلال عدمی لا يصلح متعلقا للاستحقاق
الوجودی ولان كل احد يمدح لا لحفظه بالامتناع من القبائح وقال المتأخرون كابی هاشم وابی الحسين وعبد الجبار
نعم للنصوص الصريحة فی تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب لقوله تعالی خذوه فغلوه الی قوله انه كان لا يؤمن
بالله العظيم ولا يحض علی طعام المسكين ومنها انه يجب قرن الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروری باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها
يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه
يجب دوامهما لكونه لطفا اذ يقرب المكلف الی الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة
حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذی هو ادون حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب
لكونه ادخل فی الترغيب والترهيب ولانه واجب فی العوض مع كونه ادون حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم
فان قيل ثواب اهل الجنة مشوب بشوق كل ذی مرتبة الی ما فوقها وبمشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح
وعقاب اهل النار مشوب بثواب ترك القبائح قلنا اجيب بان كل ذی مرتبة فی الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب
الاعلی ويصير الشكر لذة وسرورا لا محنة ويكون فی شغل شاغل عن القبائح وذكرها وان اهل النار يتركها
اهل النار ولا يثابون لكونهم مضطرين الی ترك القبائح ومنها اختلافهم فی وقت استحقاق الثواب والعقاب
فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية فی الآخرة وقيل فی حال الاخترام وقيل وقت
الفعل بشرط الموافاة ومراده لا يحبط الطاعة والمعصية الی الموت والبراهمة عندهم فتكون عليه سوی

ما قيل باق المدح والذم بينا ان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما واما حسن
ما جزم تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المنافع
ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتاخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر والجواب ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف ولعل ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق
ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم الجمع بخلاف البعض كتعظيم
المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخيره البحث العاشر اجمع المسلمون
على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة
عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى
البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم
الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ و
العنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير
كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض
حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك النصوص الواردة في هذا الباب
هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا
في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد
في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى
منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل
الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا
بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة
لا بطريق الوجوب على الله بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة
القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة
العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب شيء من
ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع والقاطع

خلود اهل الجنة

فى ترك

في ترك العقاب بالكلية وهنا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند
المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشا من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر
واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار
تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بالعذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله صلعم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول
وهو العمدة للآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار
وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي
صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني
النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما
وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التاييد والتاكيد
بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وصدر عنه في اثناء ذلك وبعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك
ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظ
وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر
فانه لا تناهي قدرا وان تناهى زمانا واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء الاشد
الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان
تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا
زوال لذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار
والدخول في الجنة وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيرهم كقوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتابيد نفيا
للخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها

وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب
الكبائر كلها تركا واثباتا فانه جمع لما بين البعض من التضاد كاليهوديه والنصرانيه والمجوسيه بل حمل على مورد الاية
من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر
وصاحب الكبيرة الغير المنصوصه اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوبا تها فليكن مرتكب الكبيرة
من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وقا
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق بل هو معنا بخابة ذوية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا مايوعدون
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما
يقال من ان الاثم كون حتى الغاية بل هو ابتدائيه ولو سلم فغايته لقوله يكونون عليه لبدا والمحذوف اي يكونوا
على ما تم عليه حتى يروا الخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وقع
مختلف فيه حصل الزام المتم ولم يثبت العفو لخروج عن الشك وعن الثانيه بان معنى سعدا ستعملا
فلد على ما ذكره ابن عباس اذا التعهد على الحقيقه انما يكون من المستقبل وبان التعليق بالوصف يشعر
بالحيثيه مخصص من قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد هنا المكث الطويل
جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقه للتأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشئ تقويه لمدلوله ولان العمومات
المقرونه بالخلود متناوله للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة
معني مشترك او المعنى الحقيقه والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق
الشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في مكث الطويل المنقطع كسجن مخلد فيكون محتملا على ان
في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى
حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فاراده ثم جميعا
مع فلا لزم ان التأبيد تاكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به تاكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف
مؤبد وعن الثالثه بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينه قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشه الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول
او نحو ذلك وعن الرابعه بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبه انها مختص
بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام والاحاطة الخطيئة

على قلبها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان
باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة
على ما سبق ورد بمنع الملازمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية
ورد بمنع عليه التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات
الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب
المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد
بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم احقابا فقلما يكترث بالخلود
فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد نفى الكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار
ولكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر
لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد
المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من امن
بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح
فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل صالحا واخر سيئا واستمر على الطاعات
والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى
الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزله انه من اهل الخلود في النار اذا مات
قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا
بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الداله على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا
وعمل صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات
طول العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم تكدرت منه
مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما مهده ووعده من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفه والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو
لكونها حسنة واتيانا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة متحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة
لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان
لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد

المكوس والدوام سيما في جانب العقاب وح لا منافي الثواب والعقاب بان تعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم
تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدايمة من جهة الطاعة والمضرة الدايمة من جهة المعصية ولو سلم
فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بمعنى الذي ذكرتم
بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب فقال انه احبط
عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا اثابة عليها البتة فليس
من المتنازع فيه في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراى رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا لا
ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها فان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد
الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى
ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط شيئا من الاكثر وسقوط
الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم
الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه
يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة من الثواب
واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه
يوازن الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني
الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين فمال الجبائي الى الاول وابو هاشم
الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة
لا يبعد الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل
فان لم يحبط منه شيء كما هو راى ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضررا وهو
بطلان عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي واما
سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو
راى ابي هاشم فبطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق
فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء
الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية وح لزم ان يعني بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو ظ

وفاقا

وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس
انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها
واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو ممتنع لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود الآخر
فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما
معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فلم
يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير
ان كلا منهما انما يزول بالاخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن العلة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار
مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارئ اقوى وبالانتفاء اولى لكونه مقارنا بمؤثره الذي يوجده بخلاف السابق فانه
وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان ينتفي السابق بالطارئ ويبقى هو بحاله وعلى
الموازنة ان ينتفي من الطارئ ما يقابل السابق ثم ينتفي السابق بما بقي من الطارئ والجواب المنع بل السابق لاستمراره يجوز
وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارئ لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون
من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما ينافي فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا
او بالمعصية عقابا اقل وبالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق
توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور الخ والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في
زوال السابق فيتقدم عليه بالذات ضرورة وهو بين في اشتراطه به للاستلزامه تاخره عنه بالذات الثالث ان
الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد عشرتان وديعة فيمكن تسليم عشرة
او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه عشرتان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها
عن احديهما اولى من الاخرى وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان
ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل
كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات
لا يوجب الا جواز زوال الكل بما يزول به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة
عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب
بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني
الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع الاعتراض الخامس وهو انه
يجوز ان لا يؤثر في عدم الاخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان

يوجد الطارى فى عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام
فى سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل كل من الاستحقاقين
بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزء من ذاك وبالعكس الا ان ينفى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
شئ من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف
عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان
مخصوص بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة اضطربوا فى مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف
اما فى الجنة او فى النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويجازى بمثله
دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما ولا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على
ما ورد فى الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبارى عقلى ليس له تاثير وتاثر حقيقى وفنا بعد وجود
بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك
العقوبة على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق فى الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاداة واما الثواب
والعقاب فلا يوجدان الا فى الآخرة ويصح الاجتماع بينهما ولا تدافع بل ذلك بحكم الله تعالى ومشيئته على وفق حكمة
والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها على اجرها وكان من حقهم ان يحيطوا
بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم يتغالبون الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبه له
ان لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصى طارية على الطاعات او سابقة عليها او محللة بينها وان ما توهم
كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ

المبحث الثانى عشر اتفقت الامة ونطقت الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو
عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلى ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظ واختلفوا فى العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب
بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الكثير منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم
بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابى القاسم الكعبى لنا على الجواز ان العقاب حقه
فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو
والغفران وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير
ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وفى الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة

في العفو

لا يقال

لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم
شرع الحدود فى عامة المعاصى او على ترك وضع الاجبار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما
فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما تفضحهم فى الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا
عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لتاويل من يعتد به من
المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة فى هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد
يصح فى بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح
التفرقة واثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة
الصغائر على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لا يغفر
ويغفر جميع ما سواه ولو كثيرة فى الغاية واما باقى المعانى المذكورة فربما يكون فى الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا
معنى للنفى والمشهور فى ابطال تقييد المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب
عندهم فلا تعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى
الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاء بها وعد هو المغفرة والعفو
وكرم يفعل الله تعالى وان كان واجبا عليه بكون مشيئته وارادته فيصح تعلقها بها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرحوا به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب
وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن فى الاطلاق تعلقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما
يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك
يغفرها دونه ان شاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون فى الواجب
البتة بل فى المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك بالنسبة الى البعض دون البعض
وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة متعلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة
بل على مجرد الجواز وليس للمنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على راى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا
وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين لا لتعين
عقلا تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على
القبيح لان المكلف على العفو يرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع استناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل وكيف مع

الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات السابقة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة
وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ويفضيه الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم
وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في قبول توفيقها لا مزيد على التردد في قبول كرامة العفو فان قيل
ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة
وان ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تادية مزيد الثناء
على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا
وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر
اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي
عن الزحف ومأويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول
في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق الوعد وترك العقوبة بالنار لزم
الخلف بالوعيد والكذب في الاخبار واللازم بط فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف
في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر
فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو وقع
ان يخلف الوعيد لصح ان يقال مخلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله بهذه الهيئة اعني لا يصح اطلاق الفاعل
منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه يتجوز
وعد الثواب لا يسمى متجوزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع
النص الدال على استفادة مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ
بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتجردة عن دليل الخصوص يدل على ارادة كل فرد مما يتناوله
اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم
الكذب قلنا التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
متصل قلنا لم بل ارادة المخصوص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص
والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء
من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا
ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي

دون

دون المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون
معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به
على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل الجزم
على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد
بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي هنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان
عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا
الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا لان اخباره بقتل زيد غدا اخلى في الغد اما
ان يكون الحسن قتله وهو بط واما تركه قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد
الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى
قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن
في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع
بالاجماع من القطع بخلود الكفار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف
لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما شعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين
ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من حسرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب
والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت
الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قولا بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن
او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل نعم صرح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار فجواز
الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا بط قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
بط قطعا خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار
وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل
الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء و
يعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب
وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام

قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وأما المرجئة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما
العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر
والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم
وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما يسقط الطاعات ويوجب دخول النار اذا زاد
عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيآت ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله
النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا ساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان
هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها اتفقا الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد
ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا وقد قدمنا بهذا على المعتزلة ان ادركوا
وعجبا لهم منهجا ان سلكوا والا فهم بعصمه حتى او توبة رجى   المبحث الثالث عشر في الشفاعة
تدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة
المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيآت اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق
من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ان الشفاعة لاهل الكبائر كقوله صلى الله عليه وسلم
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس العفو والشفاعة
كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر و
بقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق في حيث ينفع الشفاعة
غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم
زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة والنزاع فيه نعم لو تم ما ذكره
بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة
عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا انه لا حجة
متمسكهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وسلم
حين نسأل الله زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون
الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع محصولة اليه لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع
قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا ان يقع لاجل سؤاله
فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان تأته في صنيعة
الى ماله لم تأته بشفيع وكقول منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك كور خراسان ولقبناك يمين الدولة

وامين

في الشفاعة

وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه
الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فتخص بالمطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية فالضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس
المبهمة العامة وكقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب فنفى الشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب
بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى وكقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة
وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات
المشعرة بخلود الفساق ولو كان شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل
شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلنا منهم والجواب عن
الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق
هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة
هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى
لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف
الكافر المتصف بمثل العدل او الجور فانه ليس بمرتضى عند الله اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات
ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي
وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا
من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف
بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اصل تلك الكرامة الا
استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم يكن الا لمريض لكن قولك اللهم اجعلني
من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا هنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاها
الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه ووسيلة اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا من
حلف الطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي   خاتمة ظاهر قوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر لا
كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور اجتناب

في التوبة

الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واقل الشر ذلك فمن هنا ذهب بعضهم الى ان تفسير
الكبيرة بانها التي يشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر
ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه
اكل الربوا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر

المبحث الرابع عشر في التوبة وهي في
اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا
اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد
بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما
الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها و
لكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت
لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان
الباس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن
وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح
الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله صلى الله عليه وسلم الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة
في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت وقد لا يقدر
عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة
والاختيار واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم
على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين قال ان العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولك اذا قدر لان من
سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي ثم
بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر
ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم
لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا من الفائدة
التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي وجود القدرة بهذا يشعر ما في المواقف
ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق

ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة
تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم على ترك
المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن
وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما يروى من قصة
استغفار داود عليه الصلوة والسلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا
بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا شددوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي بمجرد قول العاصي تبت
ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف
والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق

وهي واجبة لا نزاع في
وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا
يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا
لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخيرها ساعة اثم آخر
تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول
التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل يثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني
اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن
بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل
وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف
باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب فليس غير
التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره
وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان
شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على
ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو استجماعها بشرائط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي
قبول الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط

العقوبة عند أكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ ويندم
العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه
لو كان لكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل
على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
واما عندنا فهو محض عفو الله تعالى وكرمه وتوبتنا المعصية عبادة يثاب عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم
اذا تاب عنه ثانيا تكون عبادة اخرى فان قيل حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي من غير توبة
التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب ولا رجاء من الطاعة و
التوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة باهتة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على
الله في حقهم شي لكن يثبت المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر
بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف في الرجاء
ثم خوفا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه
اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال
الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة
كأن لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثواب الطاعة
لكن يعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار
ثمارها واغصانها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى الخضرة بعد وثمرتها ولا يلزم
تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا ولابي علي من
المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر
لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة وقد قال القاضي انه لو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب
الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شي بعد ثبوتها ولا
تتمة لتصحيح المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع
على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة
تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها

وقد

وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على
قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا اقبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم من
القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم
المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الآخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يتحقق معه الترجيح
لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
الى الفعل لحسنه فقد يترجح البعض بتخصيص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع
هذا البعض للحسنة بل للغرض غاية ما في الباب انه حصل الداعي الى هذا الفعل لحسنه بحيث لم يحصل الداعي الى
الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه
مع الاصرار على قبيح آخر ويكفي الاجمال بحث يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة
لشمول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف
بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق
والواجب ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فان كان اتيانا بحرام كشرب الخمر يكفي الندم على الفعل والعزم على
الترك وان كان تركا للواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر
الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت
بحقوق العباد لزم مع الندم تسليم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل
العمد ولزم الارشاد ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل
ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال
امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص
من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون
الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل
والغصب

في الامر بالمعروف

البحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد جرت عادة المتكلمين
بايرادهما في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه فكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا ثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر
بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام الكتاب والسنة والاجماع

اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر
بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك
وقوله صلى الله عليه وسلم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم
فلا يستجاب لكم وقوله صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع
فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك
ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم
لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله
متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان العلم في اراذلكم واذا كان الادهان
في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي ومن الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية ولا يضر المهتدي اذ انهى ضلال الضلال
وقوله لا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال على انه ربما نافى في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث
فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او
كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير
بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين
قلنا ربما يكون اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب
دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة
ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم
عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز للآحاد الرعية بالقول
والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين
وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في دركه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد
ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك
التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف

والنهي

والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو مرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر و
نهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من به
غنا سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط
بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق
بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق
وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال
يحتسب ويامر على الاطلاق وينكر على من تغير هيآت العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من زاد في
الاذان وعلى من يتصدى للافتاء والتدريس والوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا
في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا
يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ حسب حال المنكر وذكر في المحيط
للحنفية ان من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج
وفي السوأة ادبه وان لج قتله

الفصل الثالث في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين
ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المسلم والمؤمن والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق
وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما

في الايمان

المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق
افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير
آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء للاعتبار بمعنى الاقرار والاعتراف لقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه
وباللام للاعتبار بمعنى الاذعان والقبول لقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وحاصله في التحقيق
عائد الى جعل الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم فتعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما
جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباد مكرمون مطيعون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا
شركاء وآمنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاذعان واما
في الشرع فاختلفت الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا
وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد جعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه
بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب

الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب
الصلوة عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول
معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يتعلق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين
الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وسيعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من كان يقول انه اسم
لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان
يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقد اشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب
لا ضروري وقد اشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا
وعند اقترانه بهما يكون الايمان الاقرار فقط وقد لا اشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه اظهاره بالاقرار لم يستحق الجنة
واذا محصت فليس لهولاء الفرق كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل
القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثيرا ما يقع
في عبارة النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا
الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام
الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء
اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض غير متاملين في انه كان اشهر اعمام
النبي صلى الله عليه وسلم واكثرهم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا من النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه فكيف اشتهر
ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في بابهما الاحاديث المشهورة
وكثرت مساعيهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب و
اللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن
الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا

انهم

وقف احقر العصاة قاضي صادر سعد الله

انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل
الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون
مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه
كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان ولعل الجواب
ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل
المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان
اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان
هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما المجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه
اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد
ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يامرون بامر
معلوم يقبل من غير افتقار الى بيان والاستفسار والاعجب ان المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا
للخفاء والخلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية
بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا ان يقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار
ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا باس به قوله لنا مقامات
الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان
الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان
القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه
مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين آخرين احدهما لو كان الايمان هو القول لما
كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال
النوم والغفلة الا طريان ضده الذي هو الكفر والجواب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي
بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرا ضده وثانيهما انا نفرض عدم وضع لفظ

التصديق لغةً ووضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو اللفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل اللفظ بالكلام الدال على تصديق القلب بايّة الفاظ كانت وايّة حروف من غيران يجعل التصديق جزأ منه ولكن اصل الدا ساعيرالمنفرد دون المجموع تمسّك المخالف بوجهين الاوّل قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتّب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر حيث نفى الايمان عن اقر باللسان دون القلب والثاني انه ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذاهبا الى انه لم يكن صدّق بالقلب انكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلّا شققت قلبه وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة واذا تاملت حديث اسامة لنا لا علينا **قوله** المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك الخطاب بالاعجم ولما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فقيل ووصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن معولا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لا يقال لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال نعم وما الله بغافل عما تعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه الصلوة والسلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر

فاحتج

فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة الجهالة والنكارة والى هذا اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة فانها ربما تحصيل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يشير تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اخر بعض العلماء المتعين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل مرادف معناه گردن نهادن وگرويدن وحق داشتن مرآنرا كه حق دانسته باشي وتوبده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن هيهنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن معقوله الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله قل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع ذلك هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون

وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل

نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا ممّا لا شبهة فيه لا ينافى كونه كيفية

نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو

الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات

الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق

المنطقى الذى قسّم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبّر عنه فى الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال فى

كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو گونه است يكى را دريافتن ودريافتن وآنرا بتازى تصور خوانند

ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ

التصديق فى لغة العرب وگرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان گرويدن فى المنطق

غيره فى اللغة وقال فى الشفا التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التاليف

الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن

على ما توهمه البعض بل حصول ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى ما فى نفس الامر

بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق دانستن دگرويدن ونبّه بانه ضد التكذيب الذى

معناه نسبته الى الكذب اعنى كاذب دانستن وبهذا يندفع ما قال ان الحكم فعل اختيارى هو ايقاع الحكم

والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او

الانفعال ونعم ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا

تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون

بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد

يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول فان قيل

فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائى ولبعض الكفار يكون من

قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندّعى الا كون التصديق المنطقى على ما فسّره

رئيسهم لا على ما يفسره كل ناسج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح

بت القول واتفاق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور

كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول

تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان

وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من

جهة

جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير

ذلك من موجبات الكفر من تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما فى القاء المصحف فى القاذورات

الثالث انا لا نعلم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه هذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا

من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار

مباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على

ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق

اللغوى فمما يعلم بطلانه قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به

حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع فى كلام كثير من علماء

الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى المعبر عنه

بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات

كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان

الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما ان التصديق

من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس متعينا ان يكون علما او ارادة بل كل

ما يحصل فى النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة

او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعانى مغايرا لما هو حاصل

فى النفس باتفاق الفرق والا كان انكاره للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل فى

القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعانى فالقول بان الايمان

كلام النفس لا يكفى فى التفصى عن مطالبة انه من اى نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات

ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار

وليت شعرى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل والتقليد

وهل يحتمل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوى التحصيل القائلين

بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التى لا تكفى فى الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبى صلى الله

عليه وسلم قال ابو المعين النسفى فى تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فان اهل الكتاب كانوا يعرفون الملائكة

والكتب والرسل ولا يعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب

فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة كما ذهب اليه

جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في حصول التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب
اختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من
من النبي صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في
قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من
المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المامور به فكل هذا موضع
تامل قلت قد قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة
وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
عليه شاهد وان امكنت مناقشة وقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير
فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتاخرين ونسبوا الاختراع مذهب في
الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زايد على التصديق الذي اعتبره العلماء
لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر
ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وبذيرفتن
وراست گوي داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد
يفضي ذلك الى نسبة نفسه مرة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار
على انه لا بد من امرين التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين
الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الكلام كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من
العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق دون
التسليم من الايمان وربما ترى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين يشمئز من احد اللفظين
ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين لانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم
يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يعلمها الا الاذكياء من ايمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة
الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين
ومن المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا حققت
فبعض منازعتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين ودفع الملحدين
لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الاوفق الى الادق والاليق الى الاوثق ولا
عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين

واعلى درجته يوم اللقاء في عليين قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول
ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان
الياس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر
والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان
الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وسئل النبي صلى الله عليه وسلم
عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان
والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان
بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة اجمع
المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة
والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرئيل عليه السلام لما سال النبي صلى الله عليه وسلم
عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في
معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي
لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون
الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وقد رد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة
كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون
من كونه اسما للطاعات واحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة
الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لما سيجيء واجيب بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل بعيد والاقرب ان
جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء
اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك
الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر واربعة منها حرم والاعتقاد لذلك هو الدين المستقيم
على ان هيهنا شيا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى

دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين ح سقط الاستدلال بالكلية
وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي يحترع الباء
اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان
والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا واجيب
بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة بوجود الايمان على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى
ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمنين يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يبعد لهم التمسك بقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل انه ليس في الذين آمنوا معه
قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه
لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلثة مجراة على العموم الخامس قوله
صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه
قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة
بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق حق قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان
الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون
بعض النبي صلى الله عليه وسلم والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق
القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع
امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر
من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني
تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم
وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم

والعذاب

والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو راس
الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال
الايمان على ما هو مذهب السلف **قوله** خاتمة كما اختلف الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه
بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين
وعند الخوارج كافر وعند الحسن منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون
الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة
ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة
فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك المتفق
عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان الفاسق
بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والصلوة عليه والدفن في مقابر
المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين
المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تجاوزه
الى المؤمن اصلا كاحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين
من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجزاء الاحكام
بل بمعنى استحقاق المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفيه عن الفاسق
فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق ويكون ذلك رجوعا عن المذهب
واعتراضا كما قال في نفي الصفات انما نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل
بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبان القول بتعدد القدماء كفر من غير فرق بين العرض وغيره
واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا
بوجوه الاول النصوص القاطعة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول
النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان
شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فصح ان لم يحكم بها اليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم
فلسب العموم احتمال ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث

الوارد في هذا المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال له والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم
الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان
الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى
ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى قلنا المراد الكامل الحاصل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير
حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا ينافي دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على
ان الفاسق مكذب بالقيمة او بآيات الله ولا شك ان المكذب بهما كافر لقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن
المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك
ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق
الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله
وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه
ربما يرجو العفو من الله تعالى والتوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون
كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو الا انه ليس آيسا من توفيق التوبة فان قيل هو معتقد انه ليس
بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا
فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في
دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل
يده فيها ونقلي وهو قوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان
والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العقاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل
العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني انه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره
وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على
عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته المبحث الثاني في الاسلام الجمهور على ان
الايمان والاسلام واحد ومعنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته
ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل
بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين والاتحاد

في الاسلام

المعنى

المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك
والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان
الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما
في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع
ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون
للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم
ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان
غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض
بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل
المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق اهل
الشرع دين الاسلام ولم يشع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي صلى الله عليه وسلم
واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من
حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا
بالله ورسوله وغير ذلك وثانيهما انه لو كان غيره لم يكن استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء المخالطة والشمول بحيث يدخل
المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى
الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على اتحاد المفهوم والمساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى نحو قولنا اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان
اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من
يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون

الى غير ذلك من الآيات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق
بما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو
الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبرئيل عليه السلام لما جاء
لتعليم الدين سال النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل بجواب وذلك
انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى الآخر ثم قال اخبرني عن
الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور
المذكورة والاسلام هو الايمان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب
اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما تعلق بالاخبار
بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني ان
المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر
المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون
على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن
شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي كالاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال
النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان
تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق قوله المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب
الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة وكثير من
العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان
ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه
بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام
الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا
هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق نبي
كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول

الايمان هل يزيد وينقص

بانه

بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى
بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا
واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول
بانتفاء الايمان بانتفاء الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقاء التصديق كما هو
مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي
وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف
الى الكاملية ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس
والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق
الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت
لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه
التصديق او ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بگرويدن ليكون تصديقا
قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا
الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عليه الصلوة
والسلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا
على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين
محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد
الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص
الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
آمنوا ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر رضي الله عنه
بايمان هذه الامة لرجح به والجواب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان
والساعات ولهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات
فثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة

بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة
اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا
في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة
ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذا الوجه جيد في التأويل لوضوح انهم
ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه قوله البحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن
الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون
وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا
قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته
وجوه الاول انه للتبرك بذكر الله تعالى والتأدب باحالة الامور الى مشية الله تعالى والتبري عن تزكية النفس
والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله
على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان
دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله له لكن لا يأمن
ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى
والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى وهذا قريب لولا مخالفته لما يقتضيه
القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان
ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة واعتنى
السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول
آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال
وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلذا ترى الكثير من الاشاعرة يبنون القول
بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس
بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان
على الحقيقة كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا

معنى الموافاة

في الحال

في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد
شقيا وبالعكس ومما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير
الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه
يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات
والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز
والنجاة ووسيلة نيل الدرجات وما يترتب عليه ويقرنه للتبرك بالذكر الاسنى بالنبي وآله قوله البحث
الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة
ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين وجه القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق
وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه
اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق مستند الى سبب من
ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى
بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد
يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع
احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفيتها واوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم
بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم
بمعنى الاعتقاد قطعي واما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا
ينفع بمنزلة ايمان اليائس فانا نعلم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معللا بان العبد لا يقدر
ان يستدل على الشاهد بالغائب لكون مقاله عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب على الايمان انما
هو بعد بلوغه ما يحمله من المشقة وهي في ادآب الفكرة وادمان النظر في محدثات العالم او معجزات الانبياء
والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليائس ومعاينة العذاب
دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نم ان
العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليائس انما لم ينفع لانه ايمان دفع
عذاب لا ايمان حقيقة ولا نفع للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها الان عذاب

الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه
مقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف
في النفس **قوله** واما المانعون عن القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال عنده
لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته
ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى
مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق
فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر
ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا
فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا يدخل غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق
ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه
من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره
فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة يخرج من الايمان اذا طرأت ويمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي
مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة
اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون
مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن و
ذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة
الاشتقاق من الامن ان يقال امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء
كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن
تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل
ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق
على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو الوصول الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد
حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا ففيه انه ان علم بالتقليد فدور او بالدليل
فسافتن

فسا فمن ورد بان الكلام فيما علم بالتحقيق حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام
ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان فيه نوع غلط
ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته
بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من
النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب
دون الخطا وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي يتسارع الى الافهام
فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين
اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين
هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك
الجمل حق وما خالفها فبط وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان
والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد و
لا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله ورزق كل ما خلق ووفق
وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزمه الحجة على من علم انه
لا يؤمن ويأبى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء
ويهدي من يشاء الا الاضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة
والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فاوجبه هذا الاختلاف وذهاب كثير من
العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام
من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات ولا في
الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه
اعتقاده وصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة
الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات

من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق
اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا
يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء
احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكفار فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله
ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعضهم نفى التحقيق
سهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك قوله المبحث السادس الكفر عدم الايمان
عما من شانه وههنا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا
اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب واختار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه
فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به وح يبطل عكس التعريف
وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب فحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك امر متفق
عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر
وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع
والاهواء بل المخالفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم
وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذاهبهم
وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فماوله مكذب للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف
البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او
صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد
التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله
وربما فسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به
غير جاحدين وان اريد الجحد والجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله
واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد

الجحد به

الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا وح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن
من التعريف بتكذيب النبي او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله ممن لم يتوسط النبي صلى الله عليه وسلم ككفر ابليس
وقالت المعتزلة هو قبح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر اذا ثبت
ولوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليها ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق
الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة
الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور او الخروج من طاعة الله بكبيرة
ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اخلال
هذا التعريف وخفائه وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بمنزلة بين
المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا قوله خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان طرء كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالاثنين او اكثر خص
باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود
والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارئ
خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد
هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد
وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم قوله المبحث السابع
في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسألة الصفات وخلق
الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف
للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات
باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه
اما الذي ذكرنا فمذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي انه لم
يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة
بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر
ومن شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في المجازفة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات
وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز الظهار

المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاد ابو اسحق الاسفراينى نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار
الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق فى تلك الاصول
لكان النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ما
هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما
اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا احتاج الا البيان كحشر الاجساد وبعضها مما قويت
ادلتها على ما يليق باصحاب العقل بحيث يتبادر اليها الافهام كحدوث العالم واما اما الكلام فيها الا ازالة
شكوك نشبها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفى يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب
والسنة قد اشتملا على ما يخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الا البيان اليه
ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع
لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزم الكفر ولم يقل به فليس
بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من
المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من
كبرائهم لكن صح كلامهم بتكفير علماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام وللقائل ان يجيب عن تمسك الامام
بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما احتاج
الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما الخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم
فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر باله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ
ذلك فلم يصدق كان كافرا قوله المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو
او الشفاعة وحكم الكافر الخلود فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين
الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف
المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها
وينبغى ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغى ليس بفاسق وفى معنى ارتكاب الكباير
الاصرار على الصغاير بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال
المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة
وركب من غير مبالاة ويجرى مجرى المباحات ولا خفاء فى ان المراد ما ثبت بقطعى وحكم المبتدع
وهو من خالف فى العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغى ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقايد

ليس

ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظ وحكم الكافر باقسامه من الحربى
والذمى والكتابى والمرتد مذكور فى كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجرا وحكم الفاسق الذى يجب فيه
الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء وحكم
المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة
اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد
لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد لا يحل فى شئ ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة
والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والنقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز وجهة ما شاء كان وما لم
يشأ لم يكن لا يحتاج الى شئ ولا يجب عليه شئ كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح
منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسمانى وساير ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب
والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون فى النار دون الفساق وان العفو والشفاعة
حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس
من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء
ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم على رضى الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمن وعلى رضى الله عنهما
والمشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن
على اسمعيل بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله
عليه وسلم اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبى صلى الله عليه وسلم والجماعة
اى طريقة الصحابة وفى ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ
ابى بكر الجوزجانى صاحب ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى وماتريد من قرى سمرقند وبين الطائفتين
اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون
من الفريقين لا ينسب احدهما الا البدعة والا[illegible] خلاف المبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف
فى الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين
وبجواز النكاح بدون الولى والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث فى الدين
من غير ان يكون فى عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعى ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن
فى زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقول النبى صلى الله عليه وسلم اياكم ومحدثات
الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل فى الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا

على اصفياء الهدى بالنبي وآله **قوله** الفصل الرابع في الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق رجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق
بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتب الفقهية انه
لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط
ان يكون مكلفا عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من
قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من
العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل ممن يولى عليهم وينعقد الامامة بطرق احدها
بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد
ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام
وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون
على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء
فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرايطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص
اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز
نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار
القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه
عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم
والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم
ينزجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب
الحروب ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اختلافات باردة سيما
من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم
وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه
في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك

على

على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة من النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا
القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا
عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو
احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على
من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها
وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقدمات اشبه من جهة انه لا اتفاق الجميع
لا مفهوم امر بخلاف الامام الجاهل والفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة
انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انما تكون فيمن استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم
فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه **قوله** وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة و
شروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وامامة
الايمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية **قوله** البحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة
واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط وابي الحسن البصري
وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الايمة يكون سبعة
وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل يوقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الايمة يدورون على
سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله تعالى فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض
الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم
وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة من الآفات
والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر
الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال
هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة
ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة
حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل
امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا

وما تقول اراكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة
الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يجب
مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظ لانا نقول
فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب اى لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب
اعنى المامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب
مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى
واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات
وتعد من العيان الذى ربما لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن
وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الانتظام المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون
سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع
وكفاك شاهدا ما تشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة
ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شر وفساد ولهذا
لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل يكاد
يجرى مثل هذا في الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك
انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل
اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس
وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى
الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى
الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال النظام ولو اقتصرت رياسة على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند
القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان الصغرى عقلى من باب الحسن والقبح
وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء
صلاحا وفسادا ليس في شيء من تنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه

العقاب

العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا يخفى ان تحقق مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمى
في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة
المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لما في الاراء من اختلاف
الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان مجبول على ما عليه من الاعتداء
وصلوح الاقتداء تميل النفس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكون البغى والعناد ويهلك الحرث
والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضى الله عنه
الى دولة بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبا
بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على
ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية لقوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله عنه
فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث
مع انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد
امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه و
طاعة من العامة لاوامره ونواهيه وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن
اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن
السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك
بمثل قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول
واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين **قوله** قالوا احتج القائلون
بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
ولو سلمنا انه بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها فالكلام في الوجوب على الله
في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط
الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم
ظاهر الانتفاء **قوله** احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق

العباد واما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى
واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع
المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع
جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام
وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى
ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه
مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف
والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على
ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه و
تركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل
لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه
وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل
السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة
متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان الخوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه
ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل
لعله يظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم بحر من المسك
وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قوله
احتجت الخوارج القائلون بعدم نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الآراء مختلفة والاهواء
متباينة فيميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز
الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع
واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او اعتبار الاسرع واسداد

طريق

طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنصب اشد مفاسد
عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلى الله عليه وسلم
بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد ولذا لم
ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق قوله المبحث الثاني يشترط في الامام ان يكون
مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول
بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات
عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس بعجيب استرعاء الذئب واما الكافر
فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول
والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة
الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك
واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة
والاجماع اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة
الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا
قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه
بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمعقول والمنقول اما المنقول
فقوله صلى الله عليه وسلم اسمعوا واطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع اجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام
جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل بالعلم والتقوى
والنصرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل لشرف الانساب
وعلو قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار
الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى
يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف
الناس نسبا وقد اختتم فيهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيمة واما اذا لم يوجد
من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة

فلا كلام فى جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامامة من كل ذى شوكة
كما اذا كان الامام القرشى فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة يبتنى ما ذكر فى باب الامامة
على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار
فقد صارت الرياسة الدنيوية بالغلبة وبنى عليها الاحكام الدينية المنوط بالامام ضرورة ولم يعبأ
بعدم العلم والعدالة وسائر الشروط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى فى النائبات وهو المرتجى
لكشف الملمات **قوله** واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف اخى
عبد المطلب وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمن رضى الله عنهم
ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا للخلافة فى بنى العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فى تفضيل المفضول على الافضل فى اقامة قوانين الشريعة وحفظ
حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح فى تقديم المساوى ونقل مثل ذلك عن الاشعرى حتى لا ينعقد
امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء على امامته
ولان الامامة خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم فوجب ان تطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب
بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع وبمعنى عدم ملائمته لمجارى العقول و
العادات غير مفيد مع انه ايضا فى حيز المنع اذ ربما يكون الافضل اقدر على القيام بمصالح الدين والملك
ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق فى اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبى فانه مبعوث من
العليم الحكيم الذى يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملك والملة اصلا لتبليغ ما اوحى
اليه وتثبيته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع
ام من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع
العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه
الثانى ان عمر رضى الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمن وعليا
رضى الله عنهما وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر
خفى قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انضمت فتعيين
الافضل متعسر فى اهل فرقة من فرق الفاضلين فكيف فى قريش مع كثرتهم وتفرقهم فى الاطراف
وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض
فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق **قوله** وان يكون معصوما من معظم

الخلافيات

الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة فى انها لا تنافى
القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر
وعمر وعثمن رضى الله عنهم مع الاجماع على انه لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ امنوا
كان لهم ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة فى الامام
والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع
عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس فى الوسع وفى انتهاض الوجهين على الشيعة
نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه فى الاشتراط وقد احتجوا بوجوه
الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبى
مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور
المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم
الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبى يأتى بالشريعة التى لا علم للعباد
بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها والفسق فى تعاطيها وقد لزمنا امتثاله
فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التى اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والتحدى
وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثانى ان
الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل
واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى وينهى عن الطاعات
ويامر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب
ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله
ورسوله ويكفى فى عدم كذبه فى بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا مما يقال انما يجب
عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفى العلم والعدالة
كالقاضى والوالى بالنسبة الى الخلائق والشاهد بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند
الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم
ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السابق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتى والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا

ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا تتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو راى اكثر المفسرين ثم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما احتاجوا الى الامام لجواز الخطا عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطا على الامام لوجب له امام آخر وتسلسل وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطا على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيمة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والغرض المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطا جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع ذلك فلنكف بحبر الامام وعلماء الشرع ما تعاونوا فيما الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطا عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطا في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابتة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو مخالف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر سيما الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطا والجواب ان النقل كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر وجميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطا فلا حاجة الى المعصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة مع الامام الذي لا يوجد فيه الا الاسم قوله واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وجميع الحرف والصناعات وطبائع الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قوله المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان

ببيان

ببيان الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وقصة عثمان باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا والعبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بجميع الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين لما سبق من عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رضي الله عنه ومعاوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمن واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط

اولا بوسط الناس باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع
وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا يرى ان للوجوب بشهادة
الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله تعالى فهو نائب الامة
ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل
بلدين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا
تعيين الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه نصب امام لعدم العلم
بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بوجه ما السادس ان سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقته على انه
كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج
اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف
في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى
اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الاحكام
السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية
في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم والخلافة في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه
والجواب عنها بمثل ما سبق قوله خاتمة تحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا المرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس
وكذا بخلعه نفسه عن قيامه بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل
خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا بانعزاله بالفسق
والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله وعن محمد رحمه الله
روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه
واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر قوله المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة
والخوارج الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه
فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب
الحديث نصا جليا وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو

مذهب

مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند
الامامية دون الزيدية وهو قوله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم
مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم انت
الخليفة من بعدي فبايعه على ما استدل اهل الحق بطريقين الاول انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا
الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم
الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف
والالم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه
واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم
يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا
ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لقتله اقاربهم وعشائرهم
وحسدهم اياه على ماله من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان
النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به والخبر فكذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة به
تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف
علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلالة اقدارهم من مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل
وكيف يظن بمجاهدة رضي الله عنهم وآثرهم لصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها و
زخارفها وسلطنتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول
الله صلى الله عليه وسلم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
وتركوا هداهم واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من بني
هاشم وصاحب ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته
في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين
والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف
الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه

وقاتل من نازعه بجلنا ديه حتى فنى الخلق الكثير وعم الفقير وآثر على البقية الحمية في الدين والعصبية
للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل وارادهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهممهم في تنفيذ
احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه
وفي علي رضي الله عنه خاصة باتباع الباطل واذعانه بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا
واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث
اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم
تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به
من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر
الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه
بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيه الشيعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
انه خليفتي من بعدي ونعم ما قال المامون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزله والكذب في
الرافضه والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي واقل ما ذكره المتكلمون من ان
هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى
الوراق واضرابهم ثم رواه اصحاب الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب
ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم
لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا
بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر
في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا
كقول العباس لعلي رضي الله عنهما امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن
هو وكنا لا ننازعه ودخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رضي الله عنه
لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم
وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر رضي الله عنهما والاشارة

عليهما

عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من
خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي رضي الله عنه مع علو
رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر رضي الله عنه مدة حيوته خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي صلى الله عليه وسلم ان يهمل مثل
هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين
ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب
والنظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي الاشارات واوضح
العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول
الروندية اصحاب قاسم بن رويد انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير
وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا
وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه قوله وفي ارسال ابي بكر
وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رضي الله عنه اشارة لطيفة رونها الثقاة باسناد صحيح يشتمل على كلام
كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا رضي الله عنه جاء اليهما ودخل فيما
دخلت فيه الجماعة وقال حين قام من المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم ثم روي انه لما بويع لابي بكر
رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر رضي الله عنه من الغد الى
علي رضي الله عنه فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم
استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر رضي الله عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب
ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري
فانا اول من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين على نظر ثم الاجماع
على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور لا تحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار
اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له
الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن
الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة

فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا
الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يقتضي ثبوته الى انتفائه
كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة
دونه ثم سقط لتلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فتعين ابو بكر هو الامام بالحق
فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث
قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض
الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس
والداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم
يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي يناله الرعية
منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشر
سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين
الذين وصفهم الله تعالى بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل
افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نقيلك
ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو
كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه
لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه
وان كانت ظنيات فنصب الامام من السمعيات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما يفيد القطع
لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها عضدا للاجماع وتاييدا قوله احتجت الشيعة
لهم في اثبات الامامة لعلي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بوجوه من العقل والنقل والقدح فيما
عداه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة

في هذا

في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته
لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا يتاملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من
الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء
دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء
امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا
احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملاوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة
الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب
والعظماء من عترة النبي صلى الله عليه وسلم واولاد الرضي الموصوفون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن
معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب
من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره
ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور
حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم
انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك وارضاك
وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون
لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا بالراس والذنب واليقين الواضح في هذا الباب ما
كتب امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد جعلت لآل بني كاكله على بيت مال الكوفة المسلمين لكل عام
مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه فلله الامر من قبل
ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن
الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكله في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت
لهم مثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن
في ديار العراق قوله الاول هذا هو العمدة وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا اليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد
شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي وهذا يمكن ان
يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما

العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى التخيير والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء
الشرائط فى ابا بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام لعدم اجماع على صلوح كل منهم للامامة
محل نظر قوله الثانى اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على بن
ابى طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل
والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة
وليها والسلطان ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة
الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على
رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين
والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل
الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء فان الحصر انما
يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف و
الامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم
الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة
لا يخفى على من تأمل فى سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى فيها ما يقتضى الامامة
بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد
والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولوية بذلك و
قوتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض
منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة
تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل بعض المؤمنين انما [illegible] ناصركم
البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة وانه
دقيق متين وانت خبير ان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين
الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء

فى ان

فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امام الايمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل و فى
الحال ولا شبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت
له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون
فى المآل دون الحال لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ومنها ان الذين آمنوا صيغة
جمع فلا تصرف الى الواحد الا لدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لا يقتضى
اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا
من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لما خفيت
على الصحابة عامة وعلى على رضى الله عنه خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قوله الثالث
تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه صلى الله عليه وسلم قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى
ان الرجل ليضع رداءه تحت قدمه من شدة الحر وجمع الرحال صلى الله عليه وسلم وصعد عليها وقال مخاطبا
معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه
يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف
والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة
وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله
فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع فى كلام العرب
منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من
صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغى ان المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق
صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظ للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع
الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الاولوية
بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة
والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من ائمة الحديث
ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواحدى واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت دليلا
على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد

بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض على موالاته و نصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى افادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة لخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منه مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة واكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان يكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام

مكتوم

مكتوم استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة **قوله** الرابع هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله عليه وسلم على خلافة علي رضي الله عنه وهي قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا للاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله عليه وسلم وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين **قوله** الخامس استدلال على امامة علي رضي الله عنه بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي رضي الله عنه من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فبالقدح في ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته يجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها ومنها شهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا لا يجوز والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان تعين صحة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض لمن ابين الشواهد على تماديهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم

العابد فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة حیث ظلم ابنتی ابو بکر وعمر ابنها الخفاخ سلالة النبوة ظلما السفع به
الآخرون لا اماتهما ولا من سعل بهما ومثل علی رضی الله عنه انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع فدک الظلامة
ایام خلافته وسائر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض والمذکور فی کتب التواریخ ان فدک
کانت علی ما قرره ابو بکر رضی الله عنه الی زمن معاویة ثم اقطعها مروان بن الحکم ووهبها مروان من ابنه
عبد العزیز وعبد الملک فصارت کلها للولید ثم ردها عمر بن عبد العزیز ایام خلافته الی ما کانت علیه
ثم لما کانت سنة عشرین ومائتین کتب المامون الی عامله علی المدینة قثم بن جعفر ان یرد فدک الی اولاد
فاطمة رضی الله عنها فدفعها الی محمد بن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ومحمد بن عبد الله بن
الحسین بن زید لیقوما بها لاهلها وعد ذلک من تشیع المامون فلما استخلف المتوکل ردها الی ما
کانت علیه ومنها انه خالف رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الاستخلاف حیث جعل عمر خلیفة له
والرسول صلی الله علیه وسلم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة علی الامة لم یستخلف احدا
بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وولیه جمیع امور المسلمین مخالفة للرسول وترک لما
وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم یستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بکر واما عندکم
فعلیا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضی تولیته بانقضاء شغله کما اذا ولیت احدا عملا فاتمه فلم یبق عاملا
فانه لیس من العزل فی شیء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم یفعله النبی صلی الله علیه وسلم مخالفة له وترک لاتباعه
وانما یکون اذا فعل ما نهی عنه او ترک ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح فی استحقاق الامامة ومنها
انه لم یکن عارفا بالاحکام حتی قطع یسار سارق من الکوع لا یمینه وقال للجدة سالتها عن ارثها
لا اجد لک شیئا فی کتاب الله ولا سنة نبیه فاخبره المغیرة ومحمد بن سلمة ان الرسول صلی الله علیه وسلم
اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم یعرف الکلالة وهی من لا والد له ولا ولد او لا والد
لیس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسلیم ان هذا لا یقدح فی الاجتهاد فکم مثله للمجتهدین ومنها انه
شک عند موته فی استحقاقه الامامة حیث قال وددت انی سالت رسول الله صلی الله علیه وسلم
عن هذا الامر فیمن هو وکنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا علی تقدیر صحته لا یدل علی الشک
بل علی عدم النص وان امامته کانت بالبیعة والاختیار وانه فی طلب الحق بحیث یحاول ان لا یکتفی
بذلک بل یرید اتباع النص خاصة ومنها ان عمر رضی الله عنه مع کونه ولیه وناصره قال کانت بیعة
ابی بکر فلتة وقی الله شرها فمن عاد الی مثلها فاقتلوه یعنی انها کانت فجاءة لا عن تدبر وابتناء
علی اصل والجواب ان المعنی انها کانت فجاءة وبغتة ووقی الله شر الخلاف الذی کاد یظهر عندها

فمن عاد الی مثله تلک المخالفة الموجبة لتبدل الکلمة وکیف یتصور منه القدح فی امامة ابی بکر رضی الله عنه
مع ما علم من مبالغته فی تعظیمه وفی انعقاد البیعة ومن صیرورة خلافته باستخلافه ولهم حکایات
تجری مجری ذلک اکثرها افتراءات ومع ذلک فلها محامل وتاویلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من الکمالات
وتواتر بین الجماعات من المودات وما اقبح بناء المذهب علی الترهات والاحادیث المفتریات قوله
وامر عمر قدحوا فی امامة عمر بوجوه منها انه لم یکن عارفا بالاحکام حتی امر برجم امراة حامل اقرت بالزنا
وبرجم امراة مجنونة زنت فنهاه علی عن ذلک وقال لولا علی لهلک عمر ونهی عن المغالاة فی الصداق فقامت
الیه امراة وقالت الم یقل الله تعالی وآتیتم احداهن قنطارا فقال کل افقه من عمر حتی المخدرات و
الجواب بعد تسلیم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهیه علی وجه التحریم ان الخطأ فی مسئلة واکثر
لا ینافی الاجتهاد ولا یقدح فی الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودلیل علی الکمال ومنها انه
لم یکن عالما بالقرآن حتی شک فی موت النبی صلی الله علیه وسلم ولم یسکن الیه حتی تلا علیه ابو بکر رضی الله عنه
قوله تعالی انک میت وانهم میتون فقال کانی لم اسمع هذه الآیة والجواب ان ذلک لتشوش البال
واضطراب الحال والذهول عن جلیات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالی هو الذی ارسل رسوله
بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله وقوله تعالی لیستخلفنهم فی الارض انه سیبقی الی تمام هذه
الامور وظهورها غایة الظهور وفی قوله کانی لم اسمع دلالة علی انه سمعها وعلمها لکن ذهل عنها
او حملها علی معنی آخر ای کانی لم اسمعها سماع اطلاع علی هذا المعنی بل انه یموت بعد تمام الامور و
منها انه تصرف فی بیت المال بغیر حق فاعطی ازواج النبی صلی الله علیه وسلم منه ما لا یجوز حتی
روی انه اعطی عائشة وحفصة رضی الله عنهما کل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه ثمانین
الف درهم وکذا فی اموال الغنائم حیث فضل المهاجرین علی الانصار والعرب علی العجم ومنع
اهل البیت خمسهم الذی هو سهم ذوی القربی بحکم الکتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله
علم قطعا ان حدیث التصرف فی الاموال محض افتراء واما التفضیل فله ذلک بحسب ما یراه من المصلحة
لانه من الاجتهادیات التی لا قاطع فیها واما الخمس فقد کان لذوی القربی وهم بنو هاشم وبنو المطلب
من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الی انه مناط الاستحقاق هو الفقر
فخصه بالفقراء منهم او الی انه من قبیل الاوساخ المحرمة علی بنی هاشم وبالجملة مسئلة اجتهادیة
معروفة فی کتب الفقه لا تقدح فی استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النکاح وهی ان یقول
لامراة امتع بک کذا مدة بکذا درهما او متعینی نفسک ایاما بکذا وما یؤدی هذا المعنی وجوزها

مالک والشیعة وفی معناها النکاح الی اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهی ان یاتی مکة من علی
مسافة القصر منها محرما بعمرة فی اشهر الحج ویعتمر حلالا بمکة ویحج منها الحج عامه ذلک وقد کان معترفا
بشرعیة المتعتین فی عهد النبی صلی الله علیه وسلم علی ما روی عنه انه قال متعتان کانتا علی عهد رسول
الله صلی الله علیه وسلم انا انهی عنهن واحرمهن وهی متعة النساء ومتعة الحج وحی علی خیر العمل والجواب
ان هذه مسئلة اجتهادیة وقد ثبت نسخ اباحة النساء بالاثار المشهورة اجماعا من الصحابة علی ما روی
محمد بن الحنفیة رضی الله عنه عن علی رضی الله عنه ان منادی رسول الله صلی الله علیه وسلم نادی
یوم خیبر الا ان الله ورسوله ینهاکم عن المتعة وقال جابر بن زید ما خرج ابن عباس من الدنیا حتی
رجع عن قوله فی الصرف والمتعة وبعضهم علی انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ایام ومعنی احرمهن
احکم بحرمتهن واعتقد ذلک لقیام الدلیل کما یقال حرم المثلث الشافعی واباحه ابو حنیفة ومنها
انه جعل الخلافة شوری بین ستة مع الاجماع علی انه لا یجوز نصب خلیفتین لما فیه من اثارة
الفتنة والجواب ان ذلک حیث یکون کل منهما مستقلا بالخلافة واما بطریق المشاورة وعدم
انفراد البعض بالرای فلا لان ذلک بمنزلة نصب امام واحد کامل الرای وقد یقال ان معنی جعل
الامامة شوری ان یتشاوروا فینصبوا واحدا منهم ولا یتجاوزهم الامامة ولا یعدا بستین غیرهم ولا
اشکال ومن نظر بعین الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر فی الاطراف علم جلالة محله وبعد ما یدعیه الاعداء
وبراءة ساحته عما یعتریه اهل البدع والاهواء وجزم بانه کان الغایة فی العدل والسداد والاستقامة
علی سبیل الرشاد وانه لو کان بعد النبی نبی لکان عمر ولو لم یبعث فینا نبیا لبعث عمر ولکن لا دواء لداء
العناد ومن یضلل الله فما له من هاد قوله وولی عثمان من مطاعنهم فی عثمن رضی الله عنه انه
ولی امور المسلمین من ظهر منهم الفسق والفساد کالولید بن عقبة وعبد الله بن ابی سرح ومروان بن
الحکم ومعاویة بن ابی سفیان ومن یجری مجراهم وانه صرف اموال بیت المال الی اقاربه حتی نقل
انه صرف الی اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمی لنفسه وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم
لا حمی الا لله ورسوله وحمل ناحیة ابل المسلمین العاجزین ولتنمیة الصدقة والجزیة والضوال الاشد
وانه احرق مصحف ابن مسعود رضی الله عنه وضربه حتی کسر ضلعین من اضلاعه وضرب عمارا
حتی اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الی الربذة وانه رد الحکم بن العاص وقد سیره رسول الله
صلی الله علیه وسلم وانه اسقط القود عن عبید الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الولید بن
عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتی قتل ولم یدفن الا بعد ثلثة ایام والجواب ان بعض

هذه

هذه الامور مما لا یقدح فی امامته کظهور الفسق والفساد من ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له علی
السرائر وانما علیه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاویة کان علی الشام فی زمن عمر ایضا
والمذهب ان الباغی لیس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلک فی زمان امامة علی رضی الله عنه وبعضها افتراء
محض کصرف ذلک القدر من بیت المال الی اقاربه واخذ الحمی لنفسه وضرب الصحابة الی الحد المذکور
وبعضها اجتهادیة مفوضة الی رای الامام حسب ما یراه من المصلحة کالتادیب والتعزیر ودرء الحدود
القصاص بالشبهات والتاویلات وبعضها کان باذن النبی صلی الله علیه وسلم کرد الحکم بن العاص
علی ما روی انه ذکر ذلک لابی بکر وعمر فقالا انک شاهد واحد فلما آل الامر الیه حکم بعلمه واما
خذلان الصحابة ایاه وترکهم دفنه من غیر عذر فلو صح لکان قدحا فیهم لا فیه ونحن لا نظن بالمهاجرین
والانصار رضی الله عنهم عموما وبعلی بن ابی طالب خصوصا ان یرضوا بقتل مظلوم فی دارهم وترک
دفن میت فی جوارهم سیما من هو قانت اناء اللیل ساجدا وقائما وعاکف طول النهار ذاکرا وصائما
شرفه رسول الله صلی الله علیه وسلم بابنتیه وبشره بالجنة واثنی علیه وکیف یخذلون وقد کان من
زمرتهم طول العمر فی نصرتهم وعلموا سابقته فی الاسلام وخاتمته الی دار السلام لکنه لم یاذن لهم فی
المحاربة ولم یرض بها ولو من المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلک لم
یدع الحسن والحسین رضی الله عنهما فی الدفع عنه مقدورا وکان امر الله قدرا مقدورا قوله خاتمة
مرض ابو بکر رضی الله عنه مرضه الذی توفی فیه فی جمادی الاخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت
من خلافته سنتان واربعة اشهر وستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضی الله عنه
اکتب بسم الله الرحمن الرحیم هذا ما عهده ابو بکر بن ابی قحافة فی اخر عهده بالدنیا خارجا عنها واول عهده بالاخرة
داخلا فیها حین یؤمن الکافر ویوقن الفاجر ویصدق الکاذب انی استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل
فذلک ظنی به ورایی فیه وان بدل وجار فلکل امرئ ما اکتسب والخیر اردت ولا اعلم الغیب وسیعلم الذین
ظلموا ای منقلب ینقلبون وعرضت علی اجلة الصحابة فبایعوا لمن فیها حتی مرت بعلی بن ابی طالب
رضی الله عنه فقال بایعنا لمن فیها وان کان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل
والعقد من المهاجرین والانصار فقام عشر سنین بامر العدل والسیاسة ونظم قوانین الریاسة
وتقویة الضعفاء وقهر الاعداء واستیصال الاقویاء الاشقیاء واعلاء لواء الاسلام وتشیید الشرائع والاحکام
بحیث صار ذلک کالامثال فی الامصار وطار کالاسطار فی الاقطار واستشهد من ذی الحجة سنة ثلث
وعشرین من الهجرة علی ید ابی لؤلؤة غلام المغیرة بن شعبة طعنه وهو فی الصلوة وحین علم بالموت قال اما احد

حقا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمن والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمن وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد على وقال تبايعنى على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على رضى الله عنه على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيى ثم قال مثل ذلك لعثمن فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول على رضى الله عنه واجتهد رأيى ليس خلافا منه فى امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمن وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمن بعد اثنى عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خناعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فى ذى الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل والخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة تلك الجمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له فى الاسلام ولا علم بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على على رضى الله عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم فى ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابى الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابى موسى الاشعرى وعبد الله بن العباس وسعد بن ابى وقاص وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية على رضى الله عنه ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على انه لولا عثمن فهو لعلى رضى الله عنه حتى ان من خرج عثمن من البين بالقتل بقى لعلى رضى الله عنه بالاجماع قال امام الحرمين لا تكترث بقول من يقول لم يكن اجماع على امامة على رضى الله عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور آخر قوله واما الشيعة يعنى ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق

ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب فى الامام العصمة والافضلية ولا توجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التى لا اثر لها فى القرون السالفة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف خفى على زيد بن على مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغهم هذه المتواترات بعد ما نقل الامام فى المحصل نبذا منها قوله المبحث السادس لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه تتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان فى نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بيان الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وقد مال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه على عثمن رضى الله عنه والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة فى فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون فى عثمن وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله عنه والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضى الله عنه لان للنبى صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى عنده وهى نعمة التربية واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما دخل فى الخطاب فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجب له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى وقوله صلى الله عليه وسلم

واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل
هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما سيق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افادت
ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم
من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل مما جاء به
الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا
قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي
صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول و
رسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية رضي الله عنه قلت لابي رضي الله عنه اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له
ما توصي ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من
اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم
وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان
وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمن من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع
ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرين

هجرتين

هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على بنتين والاستحياء من ادنى شيء وشرفه بقوله
صلى الله عليه وسلم عثمن اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة
السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب قوله تمسك الشيعة القائلون بافضلية
علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية يعني بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم
حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين
وفاطمة وعلي رضي الله عنهم وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا
شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال
سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفاء
في ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبتت نصرته للرسول عليه السلام بالعطف
في كلام الله تعالى على اسم الله تعالى وجبريل مع التعبير بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو
مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد به علي رضي الله عنه واما السنة فقوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقويه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء في انه من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه
الكمالات كان افضل وقوله عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم والاعلم افضل وقوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله عليه السلام
يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا
هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله في عينيه حتى كان لم يكن به
وجع فاعطاه الراية وقوله عليه السلام لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني
وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومبغضي مبغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما
المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عليه السلام واستفادته منه وقال
النبي عليه السلام حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة
اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول

والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذهم والمشائخ في علم السلوك وتصفية الباطن فان
المرجع فيه الا العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي
شيء نزلت واما انه اشجعهم فيدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة
غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلعم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلعم يوم الاحزاب لضربة
علي خير من عبادة الثقلين واما انه ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك
هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها معيشتك قصير وخطرك يسير وأملك حقير
وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولا العيشتم
لدنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز واما انه اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده واكثرهم سماحة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم
خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره وبعطيه العطايا مع علمه
بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وافصحهم
هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي صلعم يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلاثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب ان الكلام في عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب
والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر وعمر رضهما والاعتراف من علي رضه
بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد من انفسنا نفس النبي صلعم كما يقال دعوت نفسي الى
كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي كرم الله وجهه فلا اختصاص به وكذا الباقي
المذكورين من الاشياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر رضهما منه عملا بما دل على افضليتهما ويحتمل ان يراد احب
الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعمر وعثمان ايضا حيث قال في حق ابي بكر انت اخي
وصاحبي ووزيري وقال صلعم عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر
وعمر فيه راي ولهذا الاختلاف لا يرجح المقول على السابق بل قد وقع ولم يكن الجأش وشجاعة القلب وترك
الاكثرات واما حديث زهدهما في من البيان واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل ابو بكر

وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعره انشده على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول
من امن من النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر وبه اقتدى
جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وغيرهم
رضهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان جلي البرهان غني عن البيان **قوله** واما
بعدهم ما ذكر من افضلية بعض الافراد بعد الحسن امر ذهبت اليه الائمة ونص عليه الادلة قال الامام الغزالي
حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق
الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا
لا تاخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما بحث عدم فصدور والنص بان فاطمة رضها سيدة نساء
اهل الجنة وان الحسن والحسين رضهما سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة
ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة
الجراح رضهم واما الحال فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم اوتوا العلم درجات وقال النبي صلعم الناس كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال صلعم
ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال صلعم فضل العالم
على العابد كفضلي على ادناكم وقال صلعم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل كما دل الاجماع
على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره
وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل وعدم العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا في الفضل
عند الله تعالى وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة ولهذا قال بعضهم فضل السادة القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء
المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلعم اني تركت
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور
فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
ومثل هذا اشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه صلعم
قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم
والهدى ولهذا قال النبي صلعم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه **قوله** المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف
عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان

ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شأنهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح
وتفاصيلها في كتب السير والمناقب ولهذا امر النبي عم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي
فانهم خياركم وقال عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض
سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراآت لم تكن في القرن
الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاواسط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة
على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم
على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم
مذكور والله الهادي **قوله** وتوقف علي كرم الله وجهه قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان
البحث من احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية
وليس له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة
من التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام
الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس لذلك نص ممن يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولم يكن علي رض لم يكن يعرف
السير في الخوارج وكان النبي عم خص عليا بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها
غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والبلغ لما راوا من معاملة علي رض على وفقها من غير تغيير مقوله
اما توقف علي رض في بيعة ابي بكر رض فمحمول على انه لما اصابه من الحزن والكآبة على فقد رسول الله عم لم
يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رض
ودفع الغوغاء عنه فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتحاشى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح
من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الفتان ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن برضا من علي رض بذلك
واعانة عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان
وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في
حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان رض قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا
جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول عم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص
قتلة عثمان رض اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وعجزهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب
تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد

حيث

حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من
اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين **قوله** وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة
من الصحابة رض كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رض والخروج
معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختارهم
من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث اوردها على ما قال محمد بن مسلمة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى
سعد بن ابي وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم
فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه
فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم ياتوا بالقعود عن الحرب **قوله** واما في حرب الجمل
قاتل علي رض ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رض
وقاتلوا عليا لا بعسكره وتقدمهم عائشة رض في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك
حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد من طاعة علي رض بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل
الشام زعما منهم انه كفر حين رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال محاربة علي رض ومعاوية بصفين اتفق
الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فاجتمع الخوارج
على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره وكسرهم وقتل اكثرهم
وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا
عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مال الى قتل عثمان رض حيث
ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بلاد الروم
على علوه من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان
المصيب في جميع ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه و
بين المخالفين سيما معاوية رض واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق
حتى من الاعداء الا انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام
الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة

وظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغايته الامر انهم اخطاؤا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا
عن التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة
والزبير رض وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب
الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمن رض حيث صاروا فرقتين
واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن
الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي
علي رض كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك يا علي حربي وبان الطاعة
واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترائهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل و
اجتهاد وما لا يكون نعم لو قلنا بتكفير الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رض لم يبعد لكنه بحث آخر وان
قيل الكلام في ان عليا رض اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه
المسألة وحكمه بعدم القصاص من الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين
بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى الحكم المسألة بعينه بل الى انهم
ان عليا رض يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف
من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمن وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه
عمرو بن عبيد وواصل بن عطا من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب
اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما
هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من تخيل شبهة
واهية ويتأول تاويلا فاسدا ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان
قتلة عثمن رض لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة
اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا قوله في حرب الخوارج الامر ظاهر لان الحكمة في نصب الامام
وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة لا تحصل بالقتال قد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرطا ان يحكم
الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من
اهله وحكما من اهلها وغاية متمسكهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى
امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون القتال للرأي يحتمل

انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر قيل
تزعمون ان الوقيعة في الصحابة رض بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن
مذهب اهل الحق والصحابة رض انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره
وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت بمجرد نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التامل
وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن
طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم
الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر
وصحبته قوله واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة رض من المحاربات والمشاجرات على الوجه
المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل على ان بعضهم جاز عن طريق الحق وبلغ
حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات
والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن
ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتاويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون
عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله
عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد به الجماد
والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر
الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب
من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقى
الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون
بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا
تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو
السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل
مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال
وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة مما يلحق بباب
الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه الصلوة والسلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت

في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى

اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك

العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وعن ابي سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي

عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف

يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى

الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي

اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة

يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه لنصرة دينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى

من الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق

لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل ولا امارة ولا اشارة

من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الايام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولا بعثه

مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم

فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء ويدفع به

الناس ولانه اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع اليه الانقياد له والاجتماع معه

النسوان والصبيان فضلا من الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام فعن رسول الله

صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب

ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في

حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون

على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم فقال صل بنا فيقول لا ان بعضكم

على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عليه السلام يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء

لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة

فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم

لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية المطرين هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به

الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون

الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه

لذاب

لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى عليه الصلوة والسلام

يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه

وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب

لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان

وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي

الطيالسة الخضر ويرجان يكون المراد ائمة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهود

اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال صلى الله عليه وسلم من ادركه منكم فليقرأ عليه بفواتح سورة

الكهف فانه جواركم من فتنته وقال صلى الله عليه وسلم من سمع الدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل

لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة

بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة

قال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها

ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف

بجزيرة العرب وآخر ذلك نار يخرج من اليمن يطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان

اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر رضي الله عنه

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس تدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله

اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها

وتستاذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس

تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان

يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة قيم

واحد وقال صلى الله عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال صلى الله عليه وسلم اول

اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة

حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى

يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة

وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وذكر صلى الله عليه وسلم

من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبائل فاسقهم وان يكون زعيم

القوم أرذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول
الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور
ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها
على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة
للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه الصلوة والسلام
باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام
والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة
لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما ياجوج وماجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل
جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه
يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله و
عرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى القوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم
وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع
الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى
اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون
وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مفسدين بالشام وسائرهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن
الناس منهم في حصونهم ولا يقصدون الا مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في
اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا يلقيهم في البحر فيرسل مطرا يغسل الارض وخروجهم يكون بعد
خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في آخر الزمان
شر الخلق قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره
قلنا الشرار الظاهرة لا يشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين
انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال
سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض
احد في قلبه مثقال ذرة من الايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع
لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم
حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله

واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعات والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا
باعتبار اتقانهم وايمانهم مع تغيبهم عن مشاهدة نزول الوحي وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار
ثباتهم على الايمان والطاعات والتعليم والمعارف وارشاد الخلق مع فساد الزمان وشيوع المنكرات
وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل البدع والالحاد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية
القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات و
قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وتحقق [illegible] على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن
الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما
يشعر بانها متقربة قربا كقوله صلى الله عليه وسلم انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون
قبل مائة سنة لقوله صلى الله عليه وسلم تسالوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض
من نفس منفوسة ياتي عليها مائة سنة ولقوله صلى الله عليه وسلم لا ياتي مائة سنة وعلى الارض نفس
منفوسة اليوم وقد مضى من تاريخنا مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب
ما بقي وبين الساعة من مستقبل الزمان الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة
وحديث مائة السنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت
قيامته وقوله لجمع من الاعراب سالوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا
يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي
[illegible] سوقهم الى المحشر [illegible] الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس ايضا
على [illegible] العلماء [illegible] اربعة من الانبياء في زمن الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم الصلوة والسلام
والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا والله
المستعان تمت الكتاب بعون الملك الوهاب
في يوم [illegible] [illegible]
سنة [illegible] على يد اضعف عباد الله
[illegible] في [illegible]
[illegible] محمد [illegible]
[illegible]